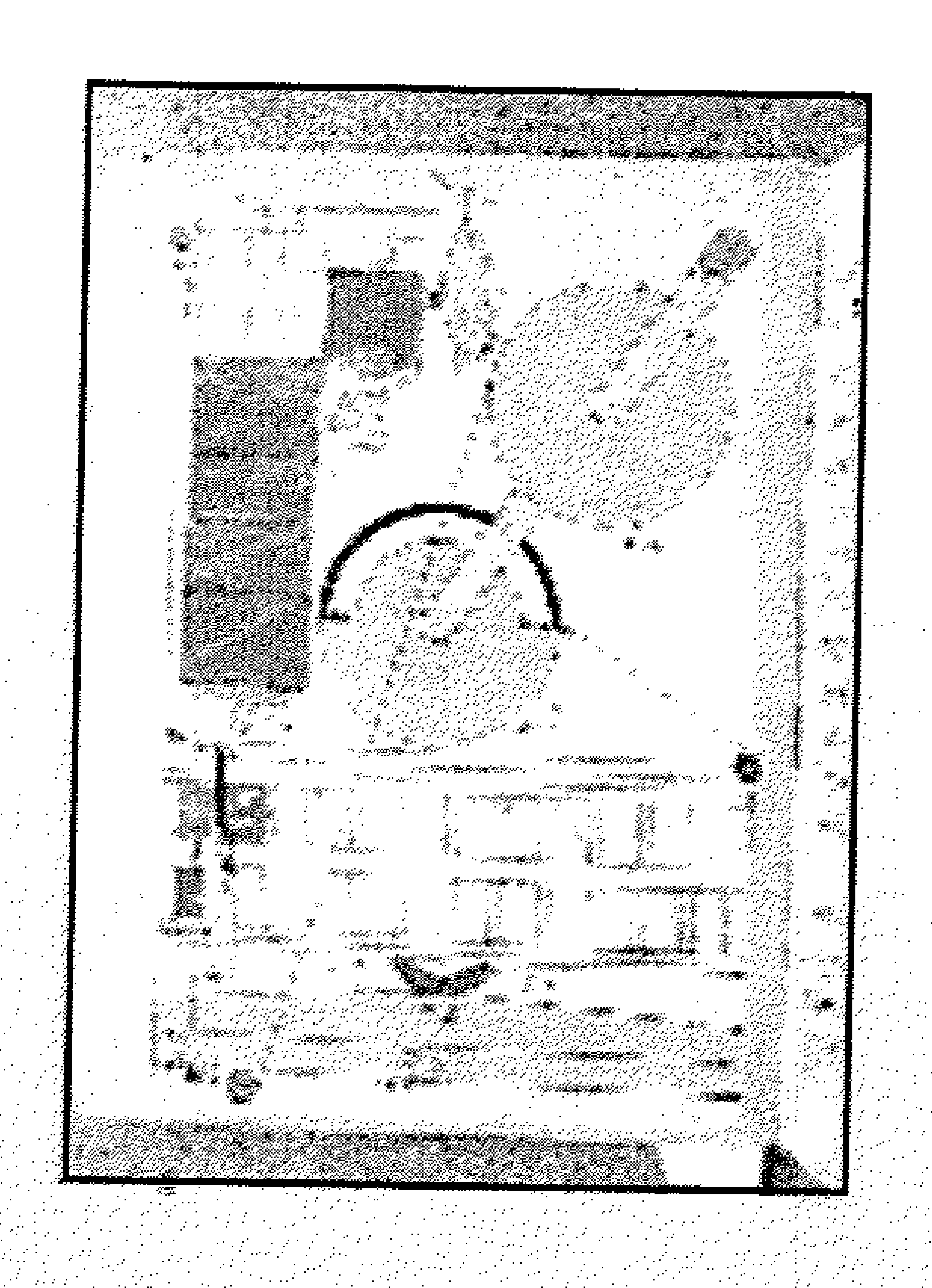
د. كمال عبد اللطيف

الحداثة و التاريخ

حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي





أفريقيا الشرق

الحــــداثة والتاريخ

المؤلف ــ د. كمال عبداللطيف

عنوان الكتاب

الحداثة والتاريخ

حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي

رقم الإيداع القانوني 99 / 276
ردمك ISBN 9981 - 25 - 136 - 4

أفريقيا الشرق ــ المغرب

159 مكرر شارع يعقوب المنصور ــ الدار البيضاء
الهاتف 259504 - 259813 ــ فاكس 440080

أفريقيا الشرق ــ بيروت ــ لبنان

ص. ب. 3176 - 11

د. كمال عبدالطيف

الحداثة والتاريخ

حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي

أفريقيا الشرق

مؤلفات أخرى للمؤلف

- سلامة موسى وإشكالية النهضة
  دار الفارابي بيروت 82 .
- التأويل والمفارقة ، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي
  المركز الثقافي العربي ، بيروت 87 .
- مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر
  دار الطليعة ، بيروت 92 .
- قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة
  دار الطليعة بيروت 94 .
- العرب والحداثة السياسية
  دار الطليعة بيروت 97 .
- المغرب وأزمة الخليج
  دار الكنوز الأدبية ، بيروت 97 .
- في تشريح أصول الاستبداد ، قراءة في نظام الآداب السلطانية
  دار الطليعة بيروت 99 .
- قراءات في أطروحة نقد العقل الغربي
  (قيد الطبع) .

تقديم

1 ـ انخراطنا منذ سنوات في مواجهة أسئلة الفكر العربي المعاصر بهدف تعيين إشكالاته ، وصياغة ما يساهم في رفع كثير من الالتباسات التي ترتبط بدعاويه وأطروحاته ومفاهيمه . وقد كان دافعنا الأساس يجمع بين المقاربة المعرفية الرامية إلى بناء نمط الكتابة من حيث طبيعتها النظرية والنسقية ، والمحاولة التي تتوخى البحث في سبل النجاعة الواقعية التي تمنح هذه الكتابة جدارة الانتساب إلى تاريخ معقد ومركب ، تاريخ تتداخل فيه الأزمنة وتتخذ ملامح متعددة ومتناقضة .

وقد نشرنا في هذا الإطار مجموعة من المصنفات اعتنينا فيها بالبحث في ما أطلقنا عليه «التأصيل الفلسفي للنظر السياسي العربي» ، وهو العنوان الفرعي الذي رسمنا فيه علامات قراءتنا للتأويل العربي لبعض أصول المشروع السياسي الليبرالي في كتابنا «التأويل والمفارقة» (1987) .

كان قصدنا يتجه للتفكير في مبررات الهشاشة الفكرية التي تتسم بها مشاريع النظر السياسي في الفكر العربي المعاصر ، حيث عملنا على إبراز مفارقات هذا النظر سواء بالعودة إلى متون رواد الاصلاح في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين (الطهطاوي ، خير الدين

التونسي، جمال الدين الأفغاني وفرح أنطون، محمد عبده وعلي عبد الرازق إلخ...)، أو بواسطة محاورة الذين سبقونا من المهتمين بإشكالات الفكر العربي المعاصر، ونخص بالذكر منهم عبد الله العروي ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري وهشام جعيط وعلي أومليل.

وفي قلب عمليات البحث القائم على المحاورة الفكرية لاشكالات النهضة العربية وإشكالات المشروع السياسي الإصلاحي العربي على وجه الخصوص، اكتشفنا أن وجهتنا العامة في الفكر والتفكير تتوخى أولاً وقبل كل شيء *فهم العوائق النظرية والصعوبات التاريخية التي تحول بين الثقافة العربية وبين استيعاب مشروع الحداثة* باعتباره مشروعاً تاريخياً مطابقاً للآمال العربية الساعية إلى تجاوز مظاهر التأخر العامة والشاملة.

ولهذا السبب واجهنا في مرحلة أخرى من مراحل تفكيرنا في قضايا الفكر السياسي العربي المعاصر إشكالية إعادة بناء وترتيب محتوى المفاهيم الناظمة للاختيارات السائدة في دائرته، وذلك لاعتقادنا بأن الظاهرة التكرارية الملحوظة في بنية الخطاب العربي المعاصر تعود لعدم وضوح كثير من المفاهيم المتداولة فيه، كما تعود لأسباب تاريخية أخرى بعضها يرتبط بمجال تطور الفكر السياسي في علاقته بالمنظومات المرجعية المحددة لمسار تشكله وتطوره، وبعضها الآخر يعود إلى الملابسات التاريخية السياسية التي صاحبت عملية انخراط مجتمعاتنا في دائرة الحداثة والتحديث.

إننا نعتقد أن وضوح المفاهيم السياسية يرتبط من جهة بسياقات مجراها النظري المعرفي الخالص، كما يرتبط من جهة ثانية بسياقاتها

التاريخية والسياسية العامة، ولهذا عملنا في كتابنا *"مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر"*(1992) على إعادة بناء محتوى مجموعة من المفاهيم بهدف المساهمة في إنجاز ما يُمَكِّن من تجاوز العوائق النظرية التي تحول بيننا وبين التقدم في صياغة ما يسعف بيناء النظر الفاعل في واقعنا وفي تاريخنا.

وفي كل هذه المساعي النظرية كنا ننجز عمليات في الحوار الفكري النقدي والتاريخي، المعرفي والسياسي، بهدف إصابة أهداف بعضها مرسوم سلفاً في صورته الحدسية العامة وكثير منها كان ينشأ ويتشكل في قلب مغامرة الكتابة البحثية التي جعلناها جزءاً من اهتماماتنا الجامعية الموصولة بإشكالية التفكير في كيفيات ترسيخ الحداثة الفكرية السياسية، وذلك ضمن مناخ نظري وتاريخي تؤطره كما قلنا آنفاً مرجعيات متناقضة، مناخ موصول بتاريخ من الصراع السياسي والعقائدي، ومحكوم في الوقت نفسه بآليات جديدة في الهيمنة تحكمها إرادة المصالح المتصارعة في التاريخ كما تشكلت وما فتئت تتشكل في نهاية القرن العشرين.

2 ـ نواصل في هذا العمل جهودنا في البحث في قضايا لا يمكن فصلها عن القضايا التي ارتبطنا بالتفكير فيها في مؤلفاتنا السابقة، بل لعلنا نطور نظرنا في كثير من هذه القضايا، ونواصل الدفاع دائما عن مشروع دعم كل ما يمكِّن من تأصيل النظر السياسي الحداثي في فكرنا وواقعنا، وذلك بتوسيع دائرة الموضوعات والقضايا التي يشملها البحث، وإعادة التفكير في القضايا التي سبق أن عالجناها في مناسبات أخرى بالصورة التي تضفي كثيراً من النسبية على أحكامنا ومواقفنا.

صحيح أن بعض الدراسات المتضمنة في هذا الكتاب تفكر في بعض الظواهر المستجدة في الفكر العربي من قبيل موضوع حقوق

الإنسان وموضوع العولمة، أو التفكير في شروط تأصيل العلوم والمعارف الإنسانية في الفكر العربي، إلا أن كل هذه القضايا لاتخرج عن الإشكاليات الكبرى المحددة لفضاء الكتابة العربية المعاصرة، حيث يستمر تفكيرنا في إشكالية الإسلام والغرب، وكذا التفكير في كيفيات القطع مع التراث والتصالح مع الذات، وإنجاز مشروع الحداثة كمشروع مستقبلي، مفتوح على إمكانيات في النهوض والتقدم، مشروع تزداد الحاجة إليه بمقدار ابتعادنا عنه أو اقترابنا منه، وهي الموضوعات التي تناولنا جوانب منها بالتحليل والنقد في كتابنا "العرب والحداثة السياسية" (1997).

ففي هذه الدراسات كما في الأبحاث والقراءات الأخرى، نواصل حوارنا النقدي مع أسئلة وأطروحات الفكر العربي المعاصر، نعيد قراءة كيفيات مواءمة الجابري بين التراث والحداثة ضمن مشروعه في نقد العقل العربي. ونثمن بكثير من القوة صدور مؤلف "مفهوم العقل" لعبد الله العروي وهو الكتاب الذي يواصل فيه مشروعه التاريخاني مبرهناً على ضرورة القطيعة مع نوع من التعامل مع التراث، كما نراجع بطريقة انتقادية كيفية من كيفيات فهم بعض المثقفين الماركسيين لإشكالات الثقافة والنقد في الفكر العربي، وذلك من خلال قراءتنا لنص مهدي عامل "نقد الفكر اليومي".

ففي هذه الأبحاث والقراءات نواجه أسئلة تتعلق بواقعنا الراهن، كما نواجه كيفيات في المعالجة النظرية تدفعنا إلى توضيح كيفيات نظرنا وفهمنا للموضوعات المبحوثة، لكننا لا نتجاوز في كل هذا عتبة التفكير في كيفية *انفتاح تاريخنا على إشكاليات الحداثة الفكرية والسياسية*، ولهذا وضعنا عناوين كل المحاولات المتضمنة في هذا الكتاب تحت عنوان *الحداثة والتاريخ*.

لا نخرج إذن في هذا المصنف عن مسار حددناه لأنفسنا ونحن نواجه إشكالات الفكر العربي المعاصر، مسار يتوخى مزيداً من تفكيك ونقد العوائق النظرية والصعوبات التاريخية التي تحول بيننا وبين *امتلاك الحداثة السياسية* ، وتمنعنا من *إنجاز التأصيل النظري*، الذي يهبنا القدرة على بلورة الرؤية وبناء النظر الذي يمنحنا القدرة على استيعاب حاضرنا في أبعاده المحلية والكونية، الخصوصية والعالمية، من أجل تصالح مع الذات يتيح لنا إمكانية امتلاك القوة وركوب مغامرة الإبداع في التاريخ.

ولعنا بالحوار الذي ننشىء داخل هذه المساهمات، نعمل بطريقة أو بأخرى على تعزيز وتدعيم طريق الوعي التاريخي والعقلاني في فضاء الفكر العربي المعاصر.

أبحاث ودراسات

الإســلام والغـــرب

صــعوبات الحــوار

يحمل الزوج المفهومي إسلام / غرب، دلالات متعددة ومركبة، تعكس تاريخ تَكَوُّنٍ صيرورة معقدة، تتداخل فيها عوامل تاريخية دينية سياسية ايديولوجية لا حصر لها، لدرجة استحالت فيها إمكانية مقاربة الموضوع، دون إثارة حساسيات متعددة، لمصلحة هذا الطرف أو ذاك.

فكيف يمكن النظر إلى موضوع العلاقة بين الاثنين، خارج التراكم الحاصل في بنية العلاقة القائمة بينهما؟ وكيف يمكن إعادة بناء المفهومين بما يسمح بتجاوز المخلفات المترسبة في قعر كل مفهوم؟

يقف المهتم بموضوع العلاقة بين الإسلام والغرب، على أساليب متعددة في التوظيف الايديولوجي للمفاهيم، حيث تطرح المفاهيم في حلبة الصراع، لدعم اختيارات ونبذ أخرى، وذلك خارج إطار معطيات التاريخ الفعلي، ومقتضيات العلاقات الموضوعية والتاريخية:

ليست صيغة التقابل والتجافي، في موضوع الاسلام والغرب جديدة، ولا يعتبر مقال صمــويل هنتنغتون حول صراع الحضــارات، إلاّ نموذجا للمحاولات المتأخرة، في بـاب مزيد من تعميق الخلاف بين الاسلام والاختيارات السياسية الأمريكية والغربية[1].

1- صمويل هنتنغتون: هل هو صدام بين الحضارات؟ ضمن كتاب الغرب والإسلام، تقديم وتحليل منى ياسين، دار جهاد للنشر والتوزيع، القاهرة فبراير 94.

يعود التجافي إلى زمن بعيد، زمن ظهور الاسلام، فقد شكل الدين الاسلامي منذ ظهوره مشكلة لأوروبا النصرانية، وقد عرفت العلاقة بين عالم الإسلام (دار الإسلام) والعالم الأوروبي (أوروبا المسيحية) أطواراً من الحروب ومعاهدات الصلح، أشكالاً من التعاون والتلاقح، وأطواراً من المعارك اتخذت صوراً وأشكالاً لا حصر لها[2].

وقد كانت المعارك المتواصلة بين الطرفين لا تكتفي بالمظهر العسكري المادي، بل تتخذ لها أيضاً مظاهر ثقافية نفسية، وتوظف كثيراً من الآليات الذهنية لإصابة أكثر من هدف، أي بهدف الهيمنة المادية والهيمنة الفكرية بمختلف صورهما، وعلى سبيل المثال يمكن القول إن محمد عبده لم يكتب في مطلع القرن كتابه الشهير "الإسلام والنصرانية"، "الإسلام دين العلم والمدنية"[3]، إلا ليرد على انتقادات وهجومات أوروبا الإستعمارية، وكانت إذ ذاك، في زمنه قد بلغت عتبة الامبريالية.

ويقدم سجل الفكر العربي المعاصر عشرات النصوص السجالية، المعبرة عن أبعاد الخلاف والاختلاف القائمة في التصور الإسلامي للغرب، والإدراك الغربي للاسلام وعالم المسلمين[4].

إن صيغة الزوج المفهومي إسلام / غرب، تعد في نظرنا انطلاقاً من التمهيد السابق، صيغة ملتبسة وملغومة، فالتقابل فيها يتم بين مفهومين غير متكافئين نظريا[5]، ويصعب التفكير فيهما بعدة نظرية متكافئة.

2 - البرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1994.

3 - الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مطبعة المنار القاهرة 1350 هـ.

4 - Djaït (H), L'Europe et l'Islam, Paris, Seuil 1978.

5 - Djaït (H), L'Europe et l'Islam, page (7-12) et (183-187).

الصيغة إذن غير محايدة، ليس لأنها تقابل بين مفهوم يحيل إلى عقيدة، إلى الاسلام باعتباره ديانة من ديانات الكتاب، ديانة تعلن أنها تصحح وتتدارك نواقص الديانات الأخرى، ومفهوم آخر يشير إلى فضاء جغرافي مشحون بدلالة حضارية، تستند إلى التراث الإغريق الروماني المسيحي، ثم تراث النهضة الأوروبية، ومختلف مكتسبات الحضارة التي تولدت في قلب الجغرافية الأوروبية، منذ ما يزيد على أربعة قرون، ثم شملت قارات أخرى، تغربت بفعل تاريخ قسري، تمثل في الهيمنة الامبريالية بمختلف النتائج التي ترتبت عنها.

فكيف يمكن التفكير في زوج مفهومي، يحيل إلى دائرتين نظريتين مختلفتين تماماً؟

يقرن مفهوم الغرب في أدبيات الصراع الايديولوجي المعاصر بالحداثة وبقيم المعاصرة، كما يقرن بالتطور الاقتصادي، المنتج لنمط الإنتاج الرأسمالي، ورديفه الايديولوجيا الليبرالية، ويتوج بالمنزع الإمبريالي[6]، ومشاريع الهيمنة المتعددة. كما يقرن المفهوم بالنزعة الإنسانية، ومبادىء فلسفة الأنوار، في العقلانية والحرية والتعاقد، مما يركب مزيجاً غربياً متناقضاً، يسمح لمختلف التيارات الايديولوجية المتصارعة باستدعاء الوجه الذي تشاء منه، فلا تكاد ملامح الغرب تتضح إلا لتزداد غموضا، وما تكاد تتسق وتنسجم، حتى تزداد تناقضاً، فيتولد عن هذا المزيج المعقد، خطابات لا حصر لها، وهو ما يعطل آليات الاستدلال النظري المنتج، وقد تكون هذه الخاصية ملازمة لكل المفاهيم التي توظف في الحروب الايديولوجية.

6- سلامة موسى، النهضة الأوروبية، سلامة موسى للنشر والتوزيع (بدون تاريخ)، ويراجع كذلك الفصل المخصص لمفهومي الشرق والغرب في دراستنا للخطاب الإصلاحي لسلامة موسى، ضمن كتابنا: سلامة موسى وإشكالية النهضة، ص 148 – 171 دار الفارابي، بيروت 1982.

ما يؤكد هذا، هو مواقف الغرب الأوربي من الاسلام، إنه يقوم بفتح الأقسام العلمية لمعرفته داخل جامعاته، ويشجع البحث العلمي، في مجال مقاربة الظاهرة الاسلامية، في مختلف أوجهها، لدرجة تجعله ينتج سنوياً نصوصاً هامة في مجال المعرفة بالاسلام وتراثه[7]، بعضها نزيه وموضوعي، وأغلبها موجه ومعد لترتيب أساليب في العمل[8]، وغايات مهيأة سلفاً. إضافة إلى مساندته وتدعيمه لبعض الحركات الاسلامية، لبلوغ مرامي سياسية محددة، والإعلان في الوقت ذاته —كما حصل في أطروحة هتنجتون — أن زمن انتهاء الحرب الباردة بين الغرب الرأسمالي الليبرالي والغرب الاشتراكي، أدى إلى ميلاد عدو جديد، عدو يعمل كل ما في استطاعته لمواجهة الحضارة الغربية، وهي الحضارة التي تمتلك اليوم زمام المبادرة التاريخية المبدعة. فالإسلام هو العدو القديم، وهو العدو المرتقب، لأنه يرفض مقدمات الحضارة الغربية وأصولها، كما يرفض مكتسباته[9]. فكيف نوفق بين هذه المواقف؟ العمل على معرفة الإسلام، تدعيم بعض النزعات الإسلامية، محاصرة الإسلام السياسي، باسم رفضه لقيم الحداثة الفكرية والسياسية والتاريخية، كما تبلورت في تجربة التاريخ الأوروبي وتشجيع بعض النزعات الإسلامية، باسم انها متسامحة وقادرة على تقبل مكاسب الحضارة الغربية.

7- ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي، الفصل الأول بنفس العنوان ص 17-75 (مرجع سبق ذكره).

8- راجع مقالتي: Christian Jambet et Bernard Sichère
وهما: الإسلام وغناه الأخلاقي.
– الحجاب العرب ونحن.
وقد نشرا معاً ضمن ملف لمجلة مواقف بعنوان: الإسلام كما يراه أربعة مفكرين فرنسيين، وكذلك كتاب: برنار لويس وإدوارد سعيد، ع 63، الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية، دار الجيل بيروت 1994.

9- راجع بحث هنتنغتون، هل هو صدام بين الحضارات؟ ص 183 ضمن كتاب الغرب والإسلام (مرجع مذكور).

يصعب استيعاب أبعاد هذا الموقف في تنوعها المذكور آنفاً، كما يصعب فهم بعض الخطابات الإسلامية من الغرب، فكتاب المودودي مثلاً «نحن والحضارة الغربية»[10]، وهو يتضمن كثيراً من الأدبيات الشائعة في وسط بعض فصائل الحركات الإسلامية يتحدث عن ثورة الإسلام الكونية، ويقرنها بضرورة إنشاء حزب الله[11]، باعتباره الحزب القادر على مجابهة مادية ودنيوية الحضارة الغربية، من أجل حضارة للروح، قادرة على تخليص الإنسانية من كل متاعبها.

يشير الغرب في نص المودودي إلى حضارة على أبواب الانتحار، حضارة مغالية في طابعها المادي[12]، ويدعو إلى مواجهتها بمختلف الوسائل.

يكتب المودودي نصوصه بلغة عنيفة، ولا شك أن عنف اللغة الرمزي، يتغذى من عنف الصراع التاريخي والواقعي الذي أحدثه الاستعمار الأوروبي في المستعمرات. وهو لا يكتفي في هذه النصوص بنقد الرأسمالية والاستعمار، بل إنه يضيف إلى الغرب الامبريالي الغرب الاشتراكي، حيث ينتقد "التفرنج" كما ينتقد "الشيوعية الإباحية" بلغة لا تقيم أي تمييز بين المستويات والأزمنة والمعتقدات[13]. وقد لا نكون مجازفين إذا ما اعتبرنا أن كثيراً من النصوص الغربية

---

10 - أبو الأعلى المودودي: نحن والحضارة الغربية، دار الفكر، بيروت (بدون تاريخ).

11 - يقول المودودي: «ويتضح جلياً من هذا البيان (فصول كتاب نحن والحضارة الغربية)، أن هذه الحركة ليست بحركة رجعية،ولا هي حركة تقدمية تستهدف الرقي المادي فحسب، وأن المركز التربوي الذي أطمح إليه بيصري لا أنموذج له (...) وكذلك الحزب الثوري الذي أتخيله في ذهني لا أنموذج له (...) وإن كان لذلك المركز وهذا الحزب أنموذج في شيء، فما هو إلا مدنية (الرسول) و(حزب الله) الذي تم تشكيله على يدي النبي العربي (صلعم)»، نحن والحضارة الغربية ص 339.

12 المرجع السابق، ص 70-81.

13 - راجع الفصل المعنون: الداء ودواؤه ص 316 من كتاب "نحن والحضارة الغربية".

المعادية للإسلام والحاقدة على المسلمين، تَرُدُّ بصورة مباشرة على ما جاء في بعض نصوص المودودي، ومن يأخذ بآراءه في موضوع العلاقة بين الغرب والإسلام، وذلك رغم الفوارق الزمنية القائمة بين هذه النصوص، واختلاف الدوافع المباشرة المنشئة لها.

ينتمي المودودي إلى الفضاء الأيديولوجي، الذي رسمته ملامحه العامة نصوص الأفغاني في نهاية القرن 19، وخاصة رسالته: "الرد على الدهريين"[14]، بل ان نصوص المودودي تتجاوزها أحياناً، وهي تعبر عن نمط الصراع الأيديولوجي السائد في المحيط الإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية[15].

يتضح هذا الأمر عندما نعرف الدهريين الذين تتحدث عنهم رسالة الأفغاني؟ انهم ممثلو الفكر الغربي المعاصر، فلاسفة الأنوار، والقائلون بالتطور، استناداً إلى نظرية داروين، ثم دعاة الاشتراكية الطوباوية. كما تنتمي نصوص المودودي أيضاً، إلى الآفاق التي دشنتها نصوص "جاهلية القرن العشرين"، و"المستقبل لهذا الدين"، و"معالم في الطريق" وهي نصوص لسيد قطب[16]، كتبت وأعدت لتوجيه اختيارات في الايديولوجيا المناهضة للحضارة الغربية، للاستعمار الغربي، للغرب بالمفرد، باعتباره عنواناً لمظاهر مادية ملحدة، آن أوان

14- جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة تحقيق وتقديم محمد عمارة، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة (بدون تاريخ).

15- راجع محاولتنا المعنونة: السلفية في المفهوم والسياق، ضمن كتاب مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر ص 27-37 دار الطليعة بيروت 1992.

16- سيد قطب "المستقبل لهذا الدين"، دار الشروق بيروت 1978.

سيد قطب معالم في الطريق، القاهرة 1964، وكذلك دراسة الدكتور أحمد موصللي، الأصولية الإسلامية، دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، بيروت 1993.

كشف وتهافت أسسها، لمصلحة تاريخ جديد، تلعب فيه حضارة الروح الشرقية الإسلامية دور الريادة والزعامة، وقبل ذلك دور الإطاحة بالغرب وحضارته المادية.

نحن نقوم هنا بمواجهة نص بنص، خطاب بخطاب، خطاب المودودي بخطاب هتنجتون، وهما خطابان يتبادلان الحقد، ويغذيان الجفاء المتبادل، رغم انهما كتبا في سياقين مختلفين إلا أن إطارهما الزمني والأيديولوجي لم يتغير، كما أن إرادة القوة التي تقف وراءهما ماتزال عنصراً موجهاً للأفعال والاختيارات في الحاضر.

مقابل ذلك، ينتج الغرب قراءة جديدة للتاريخ، تضع المشروع الحضاري الغربي كأفق متقدم لانسانية ما تفتأ تصنع حاضرها، بالعقلانية المبدعة، والتدبير الرياضي الرشيد، ومبادىء المنفعة والمصلحة.

وفي ضوء هذه القراءة، التي تخرج الإسلام من التاريخ، أو تؤطره في سياق من التطور يدرجه ضمن طفولة البشرية، حيث لا تختلف ميتافيزيقا الإسلام عن ميتافيزيقا كل الديانات التي عرفتها البشرية، نتبين ملامح المركزية الغربية وهي تعيد بناء التاريخ البشري لخدمة مصالحها الخاصة في الحاضر والمستقبل[17].

إن هذه القراءة تنظر إلى الاسلام اليوم باعتباره مجرد تعبير عن تواصل حضور أطياف المقدس في التاريخ، كما تقوم بتحويل الإسلام إلى "حجاب" و"إرهاب"[18]، وهو تنميط مخيف وعدواني، تختلط

---

17 - Laroni Abdellah, La crise des intellectuels arabes, page 141, ED: Maspero, Paris 1974.

18 - غسان سلامة الإسلام والغرب ص (59-81)، ضمن كتاب الغرب والإسلام (مرجع سبق ذكره).

صوره، فلا نعرف عمن يتم الحديث. ذلك أن هذه الصور تشبه الصور التي يرسمها المودودي في كتابه الآنـف الذكـر للحـضارة الأوروبية، عندما يعتقد ويعلن، أن أوروبا باكتشافها العلمي لوسائل تحديد النسل، تكون قد توصلت إلى اختراع ما سيؤدي إلى انقراضها القريب[19].

وفي هذا السياق تقارب الأبحاث الاجتماعية، والانتربولوجية، المنتجة في الجامعات ومراكز البحث الغربية، ظاهرة استمرار حضور الظاهرة الدينية، بالصورة التي هي عليه في بعض المجتمعات الإسلامية، وأحياناً داخل أوروبا، وذلك في إطار نزعات تأكيد الهوية، أمام عمليات مسخها الحاصلة، بحكم الهيمنة المفروضة من طرف الغرب الامبريالي، الذي يواصل طغيانه بوسائل وأساليب جديدة، حفاظاً على مصالحه، وضماناً لسيادته المطلقة على شعوب المعمور.

بل ان الغرب يجتهد في تقديم أكثر من توصيف لتبرير العودة المندفعة نحو الموروث الديني، والنظر إليه كبديل يتيح إمكانية مقاومة الهيمنة الغربية، إمكانية مقاومة "الشيطان الأعظم"، الولايات المتحدة الأمريكية والغرب الأوروبي.

فكيف يمكن وسط هذه اللغة المدعمة للطغيان وللحقد المتبادل، أن نقيم حواراً مشتركاً بين طرفين غير متكافئين؟ كيف يمكن التغلب على المعارك التي تبلورت في العقدين الأخيرين من هذا القرن بالذات والمتمثلة في المواقف الايديولوجية المتصارعة، مواقف الحركة السلفية من الامبريالية ومن الغرب النصراني، موقف أوروبا من مستعمراتها الإسلامية، موقف الغرب من الثورة الإيرانية، موقف الثورة الإيرانية من

---

19 ـ راجع مقالة الأمم المريضة في العصر الحديث، لأبي الأعلى الودودي ضمن كتابه السابق الذكر، (نحن والحضارة الغربية) ص (38-51).

الولايات المتحدة الأمريكية. ثم مواقف أوروبا وأمريكا اليوم من الحركات الإسلامية، ونزعات الإسلام السياسي، ومواقف الحركات الإسلامية من الحضارة الغربية؟ كيف يمكن فهم علاقة الإسلام بالغرب، بعد كل هذا، وفي إطاره؟

لا يمكن في نظرنا التقدم في فهم العلاقة بين الإسلام والغرب، إلا بفك الارتباط أولاً بين مفهومين غير متكافئين، ثم إعادة بنائهما، بما يسمح بإقامة تحويرات جوهرية داخل كل منهما، وذلك بالاستفادة من نتائج مختلف التحولات الجارية في العالم.

لنضع مثلاً، الإسلام مقابل المسيحية، حيث يمكن أن يقوم حوار لاهوتي، حول ميتافيزيقا المقدس في كليهما، وفيهما معاً، ضمن دائرة ديانات الكتاب وديانات التوحيد وباقي الديانات[20].

لِنُسَمِّ الغرب بأسمائه الفعلية، لا أسمائه الحركية الايديولوجية، ولعل تسمية الغرب، تتضمن كثيراً من بقايا الحرب الباردة، حيث كانت توضع مقابل شرق أصوله غربية. لنسم الغرب الحضارة الأوروبية، الحضارة الأوروبية الأمريكية، فقد تسمح هذه التسمية برفع كثير من الالتباس على مفهوم لا يستخدمه اثنان في حوارهما بنفس الدلالة، فلا يحصل تقدم في الفهم بينهما، ولا يحصل تطور في إدارك الإشكالات وأنماط الصراع المبنية على تسميات غير دقيقة، ولا محددة، ولا متفق على محتواها.

فقد تسعف عمليات ضبط محتوى المفاهيم، والاتفاق على محتواها بإمكانية تحقيق تواصل قادر على إقامة جسور من التفاهم،

20- راجع الأبحاث الهامة التي أصدرتها مجلة الاجتهاد في محور الحوار المسيحي الإسلامي، والعلاقات الإسلامية المسيحية في العصر الحديث أعداد 30، و 31-32، سنة 1996.

تتيح تجاوز مبدأ التجافي المتبادل، وتمكننا من إقامة حوار[21]، يمهد لتاريخ جديد، يقوم على مبدأ الإيمان بالاختلاف، والاعتراف بالتنوع، من أجل تدعيم إنسانية مستقبلية، إنسانية قادرة على استيعاب مكاسب التاريخ المعاصر، مكاسب الحداثة والتقنية، دون عُقَد الدونية، ودون دفاع عن هوية يتم الاعتقاد بنقائها الأصلي والأصيل.

أقصد بذلك، أن حواراً مستقبلياً، قائماً على التسليم بمبدأ التكافؤ، يتطلب تقليص ونقد أوهام المقدس في خطابات الإسلاميين، باعتبارها مطلقات قادرة على حل مختلف إشكالات الصراع التاريخي الإنساني، كما يقتضي فضح أوهام الهيمنة والضغط والمحاصرة الكاسحة، التي يمارسها الغرب على الآخرين. فنحن لا نعتقد أن أوهام القداسة المتمثلة في استعادة الروحي، وتوظيفه في الصراع التاريخي، وكذا عدة وعتاد الفكر الشمولي، وشعارات العولمة القسرية، التي لا تُقْهَر، قادرين على بلورة حوار جديد منتج، حوار قادر على تطوير الإشكاليات، وتجاوز حدودها.

لنتبادل مواقع النقد المتبادل، لعل وعسى أن نتخلى عن دوغمائياتنا النظرية، ومواقعنا ذات الطابع الحربي، من أجل الإعداد لمستقبل مشترك، وهو الأمر الذي لا نعتقد بتوفر ملامحه الآن في صُوَّر الصراع القائمة، في نهاية القرن العشرين.

21- راجع خاتمة كتاب جعيط: أوروبا والإسلام وهي بعنوان: الإسلام، الغرب، الحداثة، صفحات 183-187 (مرجع مذكور).

تأصيل العلوم الإنسانية
في الفكر العربي المعاصر

الشروط المعرفية والتاريخية

مـقـدمـة :

يثير موضوع واقع العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر العربي المعاصر إشكالات نظرية وتطبيقية متعددة، بعضها يرتبط بأسئلة المعرفة العلمية في الثقافة العربية والمجتمع العربي، وكثير منها يتصل بنوعيات الممارسة العلمية كما تجري في الجامعات ومراكز البحث العلمية العربية.

صحيح أن عمر البحث في الإنسانيات بأساليب المنهج العلمي مايزال في بدايته، وأن أعرق الجامعات العربية لايتجاوز عمرها ثلاثة أرباع القرن الواحد، بل ان عمر أقسام العلوم الإنسانية داخل هذه الجامعات لا يتعدى أربعة عقود من الزمن في أغلب الجامعات العربية، إلا أن كل هذا لا يعفينا من التساؤل عن طبيعة الإنجازات التي تبلورت في هذا المجال ومدى مطابقتها للأسئلة التي تطرحها الأوضاع الإنسانية في الوطن العربي. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ما قلنا إن التفكير في مسيرة البحث في العلوم الإنسانية في الفكر العربي المعاصر يتيح لنا صياغة الأسئلة المحفزة على تطوير آفاق هذه العلوم.

وإذا كنا نسلم بأن ميلاد البحث العلمي في الظواهر الإنسانية في القرن التاسع عشر[1] قد واكب في التاريخ الغربي ميلاد *المجتمع الصناعي*، *وتطور نمط الإنتاج الرأسمالي*، كما واكب مجمل التغيرات التي عرفها الغرب الأوروبي في سياق تطور المجتمع، وتطور علاقات الإنسان بالطبيعة وبالتاريخ، وسعيه لمعرفة مظاهر السلوك الإنساني في مختلف أبعادها، فإن محصلة كل الإشارات التي ذكرنا آنفا وباختزال شديد ساهمت في تحقيق ثورة فعلية في مجال الإحاطة بالظواهر الإنسانية في مستوياتها المتعددة (الاقتصادي، المجتمعي، النفسي، الظواهر الرمزية إلخ...) ثم في مستوى الفروع التخصصية التي اتجهت نحو المزيد من الإحاطة بالأبعاد الفرعية للظواهر الإنسانية، من أجل تحقيق معرفة أفضل بالإنسان ومحيطه، وبصورة تمكن من تهيىء ما يسمح له بتحسين أحواله، والتحكم في مستقبله ومصيره.

وقد واكبت عمليات تشكل موضوعات العلوم الإنسانية في الفكر الغربي صيرورة مجتمعية محددة، محكومة من جهة *بتطور نمط الإنتاج الرأسمالي* ومحكومة من جهة أخرى *بتطور المجتمع وتطور الأنظمة السياسية*، وقد تم كل ذلك في أفق مزيد من *دمقرطة الحياة السياسية*، كما تم في سياق من *تطور المعرفة* نتيجة التراكمات التي بلورها *تاريخ الأفكار الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية*، وكذا *تطور المعارف العلمية* في مجالي الطبيعة والرياضيات، ثم في مجالات الطب والفلك والتاريخ، وهو الأمر الذي ترك بصماته جلية في باب بناء المناهج والآليات المطابقة لكيفيات مواجهة الظواهر

1- Alexandre Koyré, Etude d'histoire de la pensée Scientifique, Gallimard 1973.

ويمكن أيضا مراجعة نصوص مختارة حول علاقة العلم بشروطه التاريخية العامة في كتاب:

Marie-Claude Bartholy et Autres, La Science, Magnard, 1978.

الإنسانية، من أجل تشريحها وفحصها، ثم بناء موضوعاتها بالأدوات التي تسعف بالتملك العلمي للمعطيات، واستخلاص النتائج والقوانين المترتبة عن كل ذلك. ان المواكبة هنا هي مواكبة بين *قيم التصنيع والتقنية والعقل*[2].

في الصياغة المركبة للملامح العامة للترابط الحاصل في مسيرة تشكل العلوم الإنسانية في علاقتها بالتاريخ الأوروبي العام، وقفنا على جانب من كيفيات تشكل ثم تطور الجهود البحثية في مجال العلوم الإنسانية كما تبلورت في الغرب الأوروبي منذ منتصف القرن الماضي وإلى يومنا هذا، حيث ما فتئت جهود البحث في مجال الظواهر الإنسانية متواصلة بهدف مزيد من استيعاب موضوعاتها، وذلك انطلاقا من الإيمان بحدود *المعرفة العلمية* وقيمتها الأساس داخل هذه الحدود.

لهذا يُعنَى البحث في الظواهر الإنسانية في تاريخ المعرفة الغربية *بالظواهر وبالأدوات والمناهج الاختبارية*، كما يُعنَى في مباحث أخرى *بالأسئلة الفلسفية* الكبرى التي تثيرها أوضاع تطور العلوم الإنسانية، سواء في مستوى المناهج أو في مستوى الآليات المستعملة.

ولهذا السبب أيضا تتبلور على هامش البحث في الظواهر الإنسانية وبجانبه وفي صلبه أحيانا أسئلة لا حصر لها، تتعلق بموضوعات لها صلة غير مباشرة بمجال الظواهر الإنسانية، إلا أنها تمكّن من التفكير مجددا في كل ما يساعد على تطوير المبادىء والفرضيات وآليات العمل القائمة في مجال البحث في الظواهر الإنسانية. نحن هنا نشير إلى الإشكالات التي بلورتها *أسئلة الموضوعية*

2-J.E. Chaon, De la physique à l'homme, Mediation, 1965.

في العلوم الإنسانية، والمتعلقة بخلفيات الأسئلة وموجهات المقاربة والتكييف الأيديولوجي، وكذا علاقة البحث في الظواهر الإنسانية بنوعية المجتمعات والفئات التي يشملها البحث، ثم علاقة هذا البحث *بالشرعية السياسية الديمقراطية*، إلى غير ذلك من الإشكالات التي نشأت على تخوم البحث في الظواهر الإنسانية، وساهمت في إنعاش التفكير في أسئلة هذا البحث بالصورة التي عملت على *تطويره في المستوى الابستمولوجي أو* **في** *المستوى التاريخي السياسي*، بل وعملت كذلك على *مزيد من تنسيب نتائجه*[3] .

العلوم الإنسانية في العالم العربي: من التقليد إلى المشاركة في إعادة التأسيس

لم ينشأ البحث في الظواهر الإنسانية بالآليات والوسائل العلمية في العالم العربي مثلما حصل في التاريخ الغربي بفعل عملية تاريخية ذاتية، موصولة بصيرورة في النظر إلى هذه الظواهر ضمن سياق تطور الأفكار والعلوم وتطور المجتمعات، قدر ما نشأ في *سياق عملية تقليد أفرزتها متغيرات خارجية وافدة*[4] .

3-Robert Blanché, L'epistémologie, P.U.F 1972.

4ـ يمكن مراجعة الدراسات المتضمنة في الكتابين الآتيين:

- د. أحمد خليفة وآخرون، إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، دار التنوير 1984 .

- د. محمد عزت حجازي وآخرون، نحو علم اجتماع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية 1986 .

وعندما نقبل هذا الحكم *باعتباره وصفاً موضوعياً لما جرى*، لا حكم قيمة يرفض أو يقبل، يكون بإمكاننا أن نتصور على سبيل المثال الصلات الفعلية التي حصلت بين الدراسات الاجتماعية الفرنسية التي وظفت البحث الاجتماعي لتشخيص وكشف طبيعة بنيات المجتمع المغاربي الذي كانت تتجه لاستعماره أو المجتمع الذي استعمرته فعلاً، وبين الباحثين الاجتماعيين المغاربة الذين انخرطوا لاحقاً وبنفس الآليات والمناهج لمقاربة نفس الظواهر لأغراض أخرى[5] . إن الأفق الجامع بين العمليتين المذكورتين هو أفق البحث الإجتماعي، سواء في مستوى الموضوع أو في مستوى المناهج ولكن الإشكال المطروح هو: *هل يستطيع المبضع الجاهز في مجال الظواهر الإنسانية بناء معرفة علمية؟*

لم يكن بإمكان الباحثين الأوائل في العلوم الإنسانية وفي السوسيولوجيا بالذات وهم في الأغلب الأعم من خريجي الجامعات الغربية أن يطرحوا سؤال التمييز بين السوسيولوجيا الاستعمارية والسوسيولوجيا التي تتجه لمعرفة الظواهر خارج مخططات الهيمنة الخارجية[6] . فقد انخرطوا في البحث أولا وحسناً فعلوا، ذلك أن انخراطهم راكم أبحاثا متعددة، وقد نتج عن هذا التراكم صياغة سؤال التمييز الذي أصبح سؤالاً هاماً في مجال تطوير المعرفة بحدود ومستويات الممارسة البحثية في مجال العلوم الاجتماعية[7] .

5- راجع بحث الدكتور جلال أمين، بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث، ضمن كتاب إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، ص 231 .

6- راجع في موضوع سؤال التمييز بحث عبد الصمد الديالمي، تاريخ السوسيولوجيا في المغرب، ضمن كتابه: القضية السوسيولوجية ص 64-35 أفريقيا الشرق الدار البيضاء 1989 .

7- د. محمد عابد الجابري، مساهمة في نقد السوسيولوجيا الاستعمارية، ضمن كتاب المغرب العربي، الخصوصية والهوية... الحداثة والتنمية، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر 1988 .

لم ينشأ البحث إذن في الظواهر الاجتماعية كما نتبين من المثال السابق في سياق صيرورة تاريخية مجتمعية سياسية معرفية عامة كما هو عليه الحال في تاريخ الغرب، بل إنه نشأ في إطار *عمليات التغريب التي فرضتها رياح التأورب القوية*[8] التي اكتسحت العالم في نهاية القرن الماضي، وتمكنت من فرض سيطرتها بمختلف الوسائل. ففي إطار هذا المناخ التاريخي اللامتكافىء واقعيا وموضوعياً تعرف العرب على العلوم ومناهجها ونتائجها، كما تعرفوا على مختلف مظاهر الحياة وأنماط السلوكات، التي انتقلت إليهم بفعل الاستعمار المباشر، ثم بفعل التأثيرات التي ترتبت عنها في تلافيف المجتمع وبنيات الواقع ومختلف جوانب الفكر والثقافة والمعرفة[9].

انخرط الجيل الأول من الباحثين المشتغلين بحقول العلوم الإنسانية المختلفة في علم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد، ومختلف الفروع التخصصية للعلوم المذكورة، انخرطوا في عمليات الإنجاز الساعي إلى تشخيص طبيعة الظواهر المدروسة، مع محاولات متعددة للتفسير والتأويل لم تبلغ درجة *صياغة سؤال التأصيل*، ولعلها اكتفت بما يمكن أن *يطلق عليه التمهيد الفعلي لامكانية صياغة هذا السؤال*، وذلك بحكم جملة من العوامل التي ظلت تتحكم في إنتاجها العلمي، ونذكر منها على وجه الخصوص نقص الإمكانيات والإعتمادات المخصصة للبحث العلمي، وعدم إدراك الفاعلين السياسيين لأهمية وجدوى المعرفة العلمية في مجال الدراسات الإنسانية.

ففي الجامعات المصرية وهي أقدم الجامعات العربية التي توفرت على أقسام للبحث في الظواهر الإنسانية، سواء في كليات الآداب

8- Abdallah Laroui, La crise des intellectuels arabes, Maspero 1974.

9- د. علي الكنز، المسألة النظرية والسياسية لعلم الاجتماع العربي، ضمن كتاب: "نحو علم اجتماع عربي" ص 100 .

والعلوم الإنسانية، أو في كليات الحقوق، أو في بعض المعاهد المتخصصة في مجالات إنسانية محددة، تبلورت الجهود المعرفية الأولى لبناء الظواهر الإنسانية العربية، وتلاحقت متتابعة في النصف الثاني من هذا القرن، متجهة صوب الإحاطة بموضوعات الظواهر الإنسانية في أبعادها المختلفة[10] .

مكن الانخراط المذكور من الاستئناس بآليات في المعالجة والمقاربة غير معهودة في الثقافة العربية المعاصرة، وساهم في انفتاح الثقافة العربية *على آليات التجريب والاستنطاق والمسح والتوصيف*، ثم *التنظيم والبناء والترييض وصياغة النماذج المعرفية*، وذلك رغم الهيمنة الكبيرة للمعارف التقليدية ومفاهيمها على الذهنية العامة في المجتمع، فتحولت هذه النواة المعرفية الجديدة إلى بؤرة ضوئية كاشفة داخل مجاهل الفكر العربي، وساهم الرواد المؤسسون لهذه البؤرة في نقل مناهج العلوم الإنسانية *بواسطة الترجمة*، *وبواسطة التجريب* على معطيات الواقع المحلي، مما ترتب عنه لاحقاً إنتاج أسئلة متعددة تتعلق بحدود وجدوى وقيمة منتوجهم.

ولم يكن هناك أدنى شك في أن مبادرتهم رغم كل ما يمكن أن يقال عنها سلباً وإيجاباً قد عملت على ترسيخ درس العلوم الإنسانية في الثقافة العربية المعاصرة، وهذا الأمر الذي نستظل اليوم بظله رغم جحود المنكرين الذين يكتفون في العادة بنقد تبعية الرواد الأوائل، والقول باكتفائهم بنسخ نماذج العلوم الجاهزة.

10- يتمثل الجهد في الأبحاث الامبريقية، في الترجمات وفي المصنفات وخاصة في الآثار التي تبلورت في الستينات والسبعينات، وبعد ذلك أصبح بإمكان مراكز جامعية عربية أخرى أن تقدم مساهمات مماثلة في نفس الموضوع.

إننا نرفض مثل هذه الأحكام، لأننا *نسلم مبدئياً بأن العلوم لا أوطان لها*، وأن هذا الأمر لا يتعلق بالعلوم الفيزيائية والرياضية والفلكية وغيرها، بل إنه ينطبق كذلك على العلوم الإنسانية شريطة المساهمة في إنتاجها وإعادة إنتاجها باستعمال الموضوع المحلي والظواهر الذاتية وهو الأمر الذي يعني في نهاية التحليل *المساهمة في مواصلة تأسيسها*.

سؤال التأصيل في مجال العلوم الإنسانية

أثمرت الأبحاث المنجزة في حقول العلوم الإنسانية المتنوعة بمختلف تخصصاتها وفروعها الدقيقة منتوجاً كمياً غطى جوانب هامة من حياة الأفراد والمجتمعات داخل مختلف الأقطار العربية، وبصورة غير متوازنة وغير متكافئة، ونظراً لأننا نفكر في الموضوع في كليته دون تعيين ولا تخصيص، فإننا نرى أن المحصلة العامة لهذا الإنتاج تقتضي التفكير في مسارات هذا البحث، وفي آليات عمله وكذا في أهدافه ومراميه.

إن التفكير فيما أشرنا إليه يندرج ضمن قناعة راسخة بجدوى هذا البحث، رغم مآزقه وإشكالاته النظرية والاختبارية. وهو يعد وسيلة من وسائل تطوير البحث في المستوى المعرفي، *بما ينقله من عتبة النقل المقلّد إلى عتبة التأسيس المؤصل والمبدع*، أي عتبة ترسيخ دروس هذا البحث، مفاهيمه ومناهجه وآليات عمله في فضاء الثقافة العربية المعاصرة، وذلك *باعتباره حاجة موضوعية* لا تستدعيها فقط الرغبة في المعرفة، بل تتطلبها أولاً وقبل كل شيء *حاجتنا في الوطن العربي لتجاوز تأخرنا التاريخي الشامل*[11].

11- راجع نقدنا لمفهوم الغزو الثقافي في كتابنا: "مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر" ص 54 دار الطليعة 1992.

التأصيل هنا لا علاقة له بالأصالة كما درجنا على استعمالها عند استدعائنا للزوج المفهومي أصالة / معاصرة، *إنه أولاً وقبل كل شيء مسعى نظري يروم تأكيد كونية العلوم والمعارف* التي تتوخى تعيين قواعد للظواهر الإنسانية بالانطلاق من المبدأ التاريخاني العام الذي يقبل *مبدأ التشابه النسبي والتاريخي للظواهر الإنسانية*، ويقبل نتيجة ذلك *إمكانية المثاقفة* رغم صعوبة شروطها ومتطلباتها[12].

في هذا الإطار تمثل لحظات النقل والتقليد التي عرفتها المؤسسات البحثية العربية خلال الخمسين سنة المنصرمة، وهي عمر البحث الإختباري في مجال العلوم الإجتماعية *لحظات فعل تاريخي قابل للفهم والتعقل والتجاوز.*

صحيح أن شروط ومرجعيات البحث العلمي في الوطن العربي لم تتأسس بعد بما يناسب طبيعة هذا البحث، إلا أن ما أنجز منها رغم قصوره النظري وقصر زمنه في تاريخ الممارسة العلمية، *يظل أرضية تمهيدية قابلة للتطوير*، بل لعله يشكل فعلاً الأرضية المنطلق لكل مشروع يروم إيجاد مكانة مناسبة للبحث العلمي في الظواهر الإنسانية ببلادنا.

نحن هنا نعيش وضعاً خاصاً في تاريخنا المعاصر، وعندما نقيس هذا الوضع على الأوضاع السائدة في الغرب الأوروبي ندرك أشكال التفاوت القائمة، لكننا بإدراكنا للتفاوتات القائمة والمنتظرة نتعلم كيفية إيجاد المخارج المناسبة لطموحنا، والمناسبة لرسم طريقنا الخاص في

12- حول التاريخانية راجع كتاب العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة 1970. وكذلك دراستنا: درس العروي، حول المشروع الأيديولوجي التاريخاني ضمن كتابنا: "التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي"، المركز الثقافي العربي 1987.

مجال الكشف العلمي في موضوع بحثنا لظواهرنا الاجتماعية والتاريخية والرمزية [13].

يتعلق الأمر فيما نحن بصدده بقبول سياق في التركيب التاريخي لا يتمتع بالتساوق الحاصل في التجربة الغربية، دون أن يحول هذا السياق بمختلف خصوصياته التاريخية بيننا وبين قبول المحصلة المعرفية للإنتاج العلمي الذي تبلور في تاريخ العلوم الإنسانية.

ذلك أننا نعتقد أنه لا يمكن إبداع ما يمكننا من فهم ذواتنا ومجتمعنا وتاريخنا ومختلف ظواهر الحياة في مجتمعنا، *دون استيعاب مكاسب العلوم* كما تبلورت في عصرنا. وإذا كان الاستيعاب الحاصل اليوم لا يفي بالغرض بحكم طغيان آليات النقل فيه على آليات الإبداع والإبتكار، فإن التفكير في سبل التأصيل يشكل حافزاً من الحوافز المنشطة لآلية الإنتاج المعرفي المطابق، هذا الإنتاج الذي يرادف في نهاية التحليل *الإنتاج المعبر عن طبيعة وخصوصيات مجتمعنا*، ويمنحنا جدارة المشاركة في إنتاج معرفة علمية بظواهرنا الإنسانية.

يقتضي التأصيل بالمعنى الذي وضحنا إضافة إلى المقدمات المذكورة إنجاز جملة من الشروط المساعدة، يتعلق الأمر بما نسميه *الاستيعاب الإيجابي والنقدي للمرجعيات النظرية* الموجهة لمسارات البحث العلمي في الظواهر الإنسانية، كما يتعلق بآلية في الممارسة التأصيلية، تعمل على مجابهة *الآلة المنهجية في العلوم الإنسانية بمبضع النقد الابستمولوجي*. وسنعمل في الصفحات الآتية على توضيح طبيعة هذين الشرطين بالصورة التي تمكننا في النهاية من صياغة *محتوى التأصيل*، بل الانطلاق في هذه العملية بواسطة استدعاء أمثلة

13 - عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي 1986 .

ومعطيات تفسر حدود وأبعاد التأصيل، وتشير في الوقت نفسه إلى الآفاق الكبيرة التي يفتحها في باب دراسة وبحث الظواهر الإنسانية في المجتمعات العربية في الثقافة العربية المعاصرة.

وهناك إضافة إلى الشرطين المعرفيين السابقين شرط أعم يتعلق *بالمستوى التاريخي المؤطر لمطلب التأصيل*، وهو يرتبط *بمشروع تدعيم الحداثة السياسية والثقافية والمجتمعية في أقطارنا العربية*، بما *يمهد لعقلنة المجتمع وعقلنة البحث في الظواهر الإنسانية*، بواسطة إسناده بالمؤسسة بل بالمؤسسات الحاضنة والراعية لإرادة في البحث تتجه لإبداع ما يساهم في حل إشكالاتنا، وتطوير أوضاعنا بوسائل البحث العلمي المختلفة والمتنوعة.

أولا: نحو استيعاب إيجابي ونقدي لمرجعيات العلوم الإنسانية

(النظريات، المفاهيم، المناهج)

تبدأ خطوات الاستيعاب بتجنب ما نسميه *المواقف الحدية ذات الطابع الأيديولوجي الخالص*، حيث يقف أصحاب هذه المواقف على هوامش حقول البحث وبجانب معطياته المستخلصة من بناء الظواهر وصياغة القواعد والقوانين ويمارسوا الرفض أو القبول[14] .

14- راجع مقالتنا، العرب والغرب، في الصراع المركب ضمن كتابنا: العرب والحداثة السياسية دار الطليعة 1997 .

إن القبول الأعمى، القبول الناسخ للنظريات والمناهج والقوانين لا يتيح إمكانية النظر إلى الأبحاث ونتائجها في سياق أطرها التاريخية والمعرفية، إنه ينظر إليها بإطلاق لا تتمتع به حتى في أعين الباحثين المنخرطين في مجال إنشائها، لدرجة أنه بمقدار ما نجد أن الباحثين في حقل الدراسات الإنسانية في الغرب يتشبثون *بمبدأ تنسيب نتائجهم، وذلك بإخضاعها المتواصل للفحص وإعادة الفحص والمراقبة*، نجد أن كثيراً من الباحثين المنشغلين بحقل الدراسات الإنسانية في بلادنا *يؤسطرون النظريات* ويحولون نتائجها إلى نتائج مطلقة، بدون مراعاة *شروط التعميم اللازمة في كل معرفة علمية*[15] .

أما *الرفض المطلق أو الرفض المتوحش* فإنه غالباً ما يشكل آلية قبلية سائدة في أذهان من يعتقدون أن الغرب المادي الاستعماري العدواني لا يمكنه أن ينتج معرفيا ما يساعد البشرية على تشخيص عللها، أو معالجة ظواهرها وإشكالاتها. وغالباً ما تنطوي *نظرة الرفض المطلق على تمجيد عاطفي للذات*، وهو تمجيد لا يتجاوز عتبة التبشير بالإكتفاء الذاتي في مجال العلم والمعرفة والإبتكار، رغم أن مجال العلوم الإنسانية يندرج ضمن كشوف القرن الماضي التي تبلورت في سياق الفكر الأوروبي، حيث تبلورت الارهاصات الأولى في الاقتصاد والاجتماع ومباحث السلوك، ثم تلاحقت بعد ذلك في سياق من التطور شمل جملة من العلوم والمعارف الإنسانية ذات الأبعاد المختلفة.

إن التخلص من الموقفين المذكورين يتيح للفكر العربي مناسبة ثمينة *لمحاورة منتوج الفكر الإنساني في كل مكان*، وبما أن الحضارة الغربية اليوم *تعتبر الحضارة المتفوقة في باب الكشوف العلمية*، سواء في

15 - Gaston Bachlard, La formation de l'esprit scientifique, Vrin 1976.

مجال العلوم الطبيعية والرياضية أو في مجالات العلوم الإنسانية بمختلف اتجاهاتها ومدارسها، فنحن مطالبون *بإنجاز عمليات حوار فعالة* وخلاقة مع الآثار التي راكمتها هذه الحضارة في العقود الأخيرة، وشكلت ثورة في مجال النظر إلى الظواهر والمعطيات الإنسانية.

إن الحوار لا يعني التبعية، *قدر ما يعني عملية في المثاقفة* تمكن الأطراف المتحاورة من إنجاز ما يطور علاقتهما ببعضهما، وعلاقتهما كذلك بموضوع الحوار، وفي هذا الأمر مكاسب مساعدة على تطور المعرفة العلمية.

يقتضي *الحوار الاستيعاب، الفهم والتعقل*، وفي باب المعارف الإنسانية بالذات يتطلب *الحوار الوعي النقدي والعام بالخلفيات والمرجعيات وشروط الإنتاج*، وذلك من أجل أن يكون فعلاً حواراً منتجاً.

فعندما نتحدث مثلا عن التصورات التاريخية لموضوع الأسرة والدولة في المنظور الإجتماعي والسياسي الذي تبلور في أوروبا في القرن 19، أو نتحدث عن المنظور الوظيفي للأسرة كما بلورته جهود المدارس الإجتماعية التي نشأت خلال القرن العشرين، فإننا بمقتضى الشرطية العلمية لا نتحدث عن نظريات ولا تصورات ولا مفاهيم مطلقة، فكل نظرية وكل مفهوم يرتبط بسياقات نشأته، ويفترض أن أي تطور أو تغيير في السياقات المذكورة يؤدي بالضرورة إلى لزوم إعادة النظر في المقدمات و الوسائل والنتائج، ذلك أن اتساع المجال المرجعي عن طريق التراكمات التي تحصل أثناء صيرورة المجتمع، يتطلب بالضرورة تغييراً في المفاهيم والقواعد، كما يتطلب تعديلاً في الآليات ووسائل المقاربة، وهذا الأمر يؤدي في النهاية إلى لزوم الاحتياط، وذلك بالوعي بحدود ومحدودية المعطيات المحصلة[16].

---

16 - يمكن العودة إلى مقالة جلال أمين هامش رقم (5) ومقالة علي الكنز هامش (9).

بناء على ما سبق *يتحول الحوار إلى نوع من المساءلة القادرة على إعادة بناء المعطيات*، وتكييفها مع الوقائع والأطر التي لم تكن واردة في زمن تبلور النظريات المعتمدة في مجال البحث في الإنسانيات.

وإذا كانت خطوة الاستيعاب المتمثلة في الفهم والتعقل أساسية في باب التعلم من مرجعيات الآخرين، فإن *خطوة النقد المرتبطة بها تعمل على تتميمها*، وتُمكّن المحاوِر من *وعي الفوارق*، وهو الأمر الذي يهيء لإمكانية المشاركة في إعادة إنتاج المفاهيم والنظريات *بإدخال المتغير الذاتي*، حيث يؤدي النقد في النهاية إلى انطلاق مشروع في التركيب الجديد مشروع إعادة الإنتاج القادر على استيعاب الظواهر المحلية ضمن صيرورة ومنظور النظريات المحصلة في تاريخ الممارسة العلمية كما تبلورت في التاريخ[17] .

النقد هنا أداة لتطويع المفهوم بجعله يستجيب لإمكانية استيعاب معطيات جديدة وظواهر مستجدة ضمن تاريخ مغاير، تاريخ آخر لا ينفصل عن تاريخ البشرية، لكنه يمتلك مجرى آخر، ويتخذ وجهة أخرى ضمن ملابسات حصلت وتحصل داخل التاريخ، ولا يمكن معرفتها علمياً دون محاولة تملكها في سياقاتها المختلفة.

إن شرط الاستيعاب النقدي عبارة عن شرط في البناء الـمُسَلِّم بجدوى الكشوف العلمية كما تبلورت في التاريخ، وهو شرط يتسلح بالنقد بعد أن يسلم بإيجابية المكاسب الحاصلة في التاريخ، مع وعي احترازي يقظ لا يغفل *مبدأ النسبية* كمبدأ محايث للبحث العلمي في الظواهر الإنسانية.

17- لقد تجاوزت الأنتربولوجيا وسوسيولوجيا الأسرة على سبيل المثال كل التصورات العلمية التي تبلورت في أبحاث القرن التاسع عشر، وذلك بحكم اتساع المجال المدروس، وتطور أوليات ومناهج البحث، وكذا بفعل الإنفتاح الحاصل بين مجالات العلوم الإنسانية المختلفة.

ويترتب عنه مباشرة جدل *ابستمولوجي* يمكن من ولوج باب *التأصيل المعرفي* عن طريق فحص النظريات والمفاهيم والمناهج، وذلك بواسطة ما يمكن أن يشكل شرطا ثانياً تكميلياً يبحث في إمكانية محتوى النظريات بإدخال معطيات *الذاتي المتعين والمحدَّد في الخصوصي والمحلي*.

ثانيا : توسيع مجال النظريات ومحتوى المفاهيم بإدخال معطيات الخصوصي والمحلي

يتمم الشرط الثاني شرط الاستيعاب النقدي التاريخي الذي حاولنا توضيح جملة من عناصره في الفقرات السابقة، وإذا كان من المؤكد أن نتائج العلوم الإنسانية وقوانينها تستند إلى وقائع محددة، فإن نقلها من المجال المعرفي والتاريخي المؤطر لتشكلها وتطورها، يتطلب استحضار *الهاجس النقدي* حتى لا يتم تعميم المعطيات بدون مراعاة طبيعة الأطر الجديدة التي سيتم استعمال المفاهيم في مجالها الخاص.

لابد من التوضيح هنا مرة أخرى أننا لا نشكك في القيمة العلمية للنظريات المتبلورة في حقول العلوم الإنسانية المختلفة، ولكننا *نقوم بتعيين شروط إنتاجها*، هذه الشروط التي *تمنحها الطابع الإجرائي* الملائم لبنيتها النظرية، *والمطابق للمجال الذي تم ابتكارها في إطاره*.

وعندما ننتقل من هذا المجال إلى مجال آخر، نكون أولاً مطالبين باستخدام آلية في الاحتراس المنهجي تمنحنا جدارة النقل الذي لا يكتفي بنسخ النماذج المعرفية دون مراعاة خلفياتها النظرية وشروطها التاريخية، بل النقل الواعي بالحيثيات التي ذكرنا.

إن هذا الوعي يجنبنا عثرة السقوط في التقليد الذي يحرص على شكليات المعرفة العلمية، وينسى أن تنوع المجتمعات والقيم والتواريخ

يستلزم بالضرورة *إعادة إنتاج للوسائل بما يسعف بتعقل أفضل وفهم أكثر مطابقة للموضوعات والظواهر موضوع البحث*.

نتجه هنا لإبراز نقطة أساسية *تتعلق بالدفاع على كونية النماذج المعرفية في مجال العلوم الإنسانية*، إلا أن هذا الدفاع يقتضي التأكيد على أمرين اثنين: أولهما *يتعلق بنسبية النتائج المحصلة* في هذا المجال كما تبلورت وتتبلور في تاريخ تطور العلوم الإنسانية في الغرب، وثانيهما **يُشير إلى أن** *استحضار المتغير المحلي* (الظواهر الإنسانية المتعلقة بواقعنا في العالم العربي على سبيل المثال) *يمنح النماذج العلمية المذكورة رجحاناً أكبر*، بل إنه يوسع أفق هذه النماذج في *اتجاه* شمولية *أكبر، وكفاءة تعميمية أكثر نجاعة*، وهو الأمر الذي يمنح هذه النماذج المعرفية قوة نظرية تفوق القوة التي امتلكتها عندما كانت تستطيع تفسير معطيات التاريخ الأوروبي الخاص.

لا نريد أن يفهم مما نحن بصدده أننا نروم الدفاع عن خصوصية لا *تاريخية، أو تميز استثنائي، أو أصالة نادرة*[18] قدر ما نريد الوقوف على محدودية *النماذج* المعرفية التي بلورتها النظريات التكوينية والوظيفية والبنيوية، وغير ذلك من النظريات التي تبلورت في حقول العلوم الاجتماعية المختلفة، هذه المحدودية التي تتقلص بل تُرْفَع كلما استطعنا أن نستوعب داخل النماذج المذكورة معطيات أخرى تنتمي إلى تواريخ محلية لم تكن واردة في لحظات تشكل هذه النماذج زمن تأسيسها ضمن صيرورة تبلور وتطور العلوم الإنسانية، كما نشأت في الغرب الأوروبي، منذ منتصف القرن الماضي وإلى يومنا هذا.

ومرة أخرى نؤكد أننا *هنا ندافع عن عالمية وكونية مناهج العلوم الإنسانية*، بناء على مواقف تتجه لاستيعاب أدوات ومعطيات ونتائج

18-عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** دار الحقيقة 1970 ص 21-22 .

هذه العلوم، لتعمل على توظيفها في سياق تاريخي جديد، فتزيد من رجحانها النظري وكفاءتها الإجرائية في التفسير والتعليل والفهم.

يمنحنا الوعي بأهمية هذا الشرط وهذه الخطوة في المنحى التأصيلي *تجاوز الاكتفاء بالنسخ والنقل*، لأننا نعي جيدا أن كثيراً من المعطيات المتضمنة في نتائج العلوم الإنسانية اليوم مبنية انطلاقاً من وعي بالتفوق تفرضه معطيات موضوعية، حيث أن الغرب وهو اليوم صاحب المبادرة المعرفية في مجال البحث في الإنسانيات يشكل قوة سائدة ومهيمنة[19]، وعندما نعمل على مواجهة نماذجه المعرفية مسلحين بوعي نقدي تاريخي، ومستوعبين *لمبدأ محدودية هذه النماذج بحكم محدودية مرجعيتها وأطرها الاجتماعية، يكون بإمكاننا أن نساهم في تطويرها وتوسيعها وذلك باستحضار معطيات تخصنا* فلا يعود الأمر في النهاية تقليداً بل يتحول إلى *مشاركة في إعادة الإنتاج*، وهي بالضرورة *مشاركة مبدعة لأنها تعمل على إنتاج المطابق*، أي الاستفادة من كل ما هو قابل للتعميم، *وترك أو تعديل أو تصحيح* كل المفاهيم والقواعد التي لا يكون بإمكانها أن تستوعب المحلي والخصوصي.

وقد لا نكون مجازفين ولا مبالغين إذا ما اعتبرنا أن هذه العملية ولو أنها تتم بعد بناء النماذج العلمية الغربية في صورتها الأولية والهامة، *تعتبر مساهمة في التأسيس*، ذلك أن الظواهر البشرية معقدة ومتنوعة بصورة تدعو إلى لزوم الاحتياط والحذر عند تبني المناهج أو عند محاولة التفسير وإصدار الأحكام والنتائج.

إن عملية التأصيل هنا تصبح عملية تتجه لإنجاز ما يمكن أن نطلق عليه *توطين مناهج العلوم الإنسانية في الثقافة العربية*، وذلك بالصورة

19 - Abdellah Laroui, **La Crise des intellectuels arabes**, page 19-55.

التي تساهم في إعادة بناء هذه المناهج بل تأسيسها وفق الخصوصيات المحلية[20].

ومن أجل توضيح دلالة مفهومي *الخصوصي والمحلي* نشير إلى أن البحث في المجال السيكولوجي، أو مجال الظواهر الاجتماعية، بما فيها ظواهر الجريمة أو تعاطي المخدرات أو الظواهر المستجدة في بلداننا من قبيل الانتحار، يتطلب استحضار منظومة القيم السائدة في علاقتها بمنظومة القيم الوافدة، بل إن الأمر يقتضي استحضار الظواهر التي عملت على عولمة أمراض وظواهر اجتماعية لم تكن ممكنة في مجتمعاتنا قبل عقدين من الزمان. نحن هنا نشير إلى تعاطي المخدرات وإلى ظواهر الشذوذ التي تتفشى في مجتمعاتنا بفعل مقتضيات العولمة وتوابعها المتعلقة بالسلوك الإنساني في مختلف مظاهره[21].

ففي *هذا الطور الانتقالي الذي تعرفه مجتمعاتنا* وهي *تزاوج في حياتها بين التقليد والمعاصرة*، بين منظومة القيم التراثية والنسق القيمي الذي انتقل إلينا ضمن سياق في الصيرورة التاريخية المجتمعية يهيمن فيها الغرب بقيمه الاستهلاكية وبنظرته الخاصة للإنسان والحياة والمصير، في هذا الطور بالذات نشأت وتنشأ داخل محيطنا الاجتماعي والنفسي والتاريخي معطيات لا مفر من مراعاتها عند كل محاولة لفهم ظواهرنا وتعقل معطيات وجودنا، سواء في مستواها النفسي الفرديّ الخاص أو في مستواها الإجتماعي والسلوكي العام[22].

20- د. عبد الباسط عبد المعطي، الصراع الأيديولوجي وإشكالية العلوم الاجتماعية، ضمن كتاب إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي.

21- د. جلال أمين، بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث ص 232.

22- راجع بحثنا عن العولمة وهو بعنوان: **أسئلة العولمة، حول تشكل المفهوم في الكتابات العربية** وذلك ضمن أعمال ندوة المجلس الأعلى للثقافة العولمة والهوية الثقافية، وقد عقدت بالقاهرة في شهر أبريل 1998.

وبناء عليه فإننا عندما نقوم بامتحان كفاءة النماذج العلمية في مستوى الأداء الإجرائي الاختباري نمارس كما قلنا عملية إعادة تأسيس، فنحن بواسطة هذه العملية نفكر في المقدمات الموجهة للأبحاث، والمؤطرة لمداها وجدواها كذلك، كما نفكر في الأدوات المنهجية ونظامها، *وذلك باستحضار العياني والموضوعي*، أي استدعاء الظواهر المحلية بمختلف العناصر المكونة لها، مما يجعلنا نشتغل أولاً على *النموذج المعرفي، والخطاطة النظرية، لنكيفها مع الظاهرة موضوع الدرس*، حيث يكون بإمكاننا أن نكتشف بواسطة هذه العملية وأثناء القيام بها أننا *ننتج معطيات أولية جديدة، أو أننا نوسع معطيات قائمة*، أو نقوم بتركيبات تسعفنا بفهم أكثر للموضوعات، واستيفاء أفضل لمتطلبات بحثها بروح موضوعية.

يؤكد أهمية هذا التصور الذي نحن بصدد بنائه ما نعرفه ونحن نقرأ تاريخ تطور النماذج المعرفية في حقل العلوم الإنسانية، وتطور نتائج هذه العلوم داخل نفس النموذج[23] .

فالنظريات الاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية الكبرى في تاريخ هذه العلوم، *تتطور وتتسع بمقدار استيعابها لظواهر ومتغيرات جديدة، بل إنها تكتشف أخطاءها وتعمل على تجاوزها وهي تسعى لتطوير أدواتها* ومفاهيمها وآلياتها المنهجية في ضوء هذه المعطيات الجديدة.

إن مفهوم العمل تطور داخل نمط الإنتاج الرأسمالي منذ القرن **19** إلى اليوم، كما أنه تطور داخل منظومة النظريات الاقتصادية بالصورة التي أصبحت تستوعب معطيات لم تكن واردة في الاقتصاد السياسي

23- السيد ياسين وآخرون، **العرب والعولمة**، مركز دراسات الوحدة العربية 1998.

الكلاسيكي، ولا في النظرية الماركسية في الاقتصاد[24] . كما أن مفهوم الرأسمال قد عرف بدوره تطورات هامة مقارنة مع التصورات التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر، فقد عملت جهود علماء الاقتصاد وعلماء الاجتماع وعلماء التاريخ والأنتربولوجيا طيلة القرن العشرين على بناء نظريات ومفاهيم متعددة حول تطور مفهوم الرأسمال ونمط الإنتاج الرأسمالي، ومع ذلك *تظل هذه النظريات قابلة لمزيد من الإغناء والتطوير بإدخال معطيات المجتمعات* التي لم تشكل جزءاً من أفق الدراسات التي أنجزت في هذا الموضوع، وكل استيعاب نقدي لهذه النظريات وبنفس الهواجس التأصيلية التي نحن بصدد إبرازها سيؤدي إلى مزيد من تعميق وتطوير الوعي بالظاهرة الرأسمالية وبالظواهر المرتبطة بها، سواء في المجال الاقتصادي أو في المستوى الاجتماعي مما يمكننا في سياق التطورالقائم من الإحاطة بهذا الموضوع بصورة أكثر اتساعاً، وهو الأمر الذي يؤدي في نهاية التحليل إلى مزيد من إضفاء القوة الإجرائية والنظرية على النماذج المعرفية التي يساهم الجميع في تدعيم علميتها بامتحانها في ضوء المتغير المحلي والظواهر المحلية.

ولا يكون *التوسيع أو المساهمة في إعادة التأسيس بإنجاز ما قدمنا في الفقرات السابقة*، بل إنه يكون أيضاً *بالانخراط في عمليات التأسيس المتواصلة بصياغة الإشكالات النظرية والمنهجية التي تطرحها ممارسة العلوم الإنسانية*، من قبيل صياغة الإشكالات الابستمولوجية، والبحث في مسألة الحدود والحواجز القائمة والمفترضة بين هذه العلوم[25] .

---

24 ـ عبد الصمد الديالمي، **القضية السوسيولوجية**، نموذج الوطن العربي، افريقيا الشرق 1989

25 - Louis Althusser, Comment lire le Capital? E.S 1969.

إن صياغة المشاكل الكبرى في المجتمع العربي، والبحث في إشكاليات التنمية بمعناها الشامل والشمولي (*تجاوز التأخر التاريخي، وتحقيق المشروع النهضوي العربي*) يماثل التفكير القائم في حقل الإنسانيات كما تبلورت ومازالت تتبلور في المجتمعات الغربية، وهذا التفكير يجعلنا ننخرط معاً في بناء الظواهر الإنسانية في مجتمعاتنا فنلتقي في البؤر القابلة للالتقاء، ونتباعد في النقط التي تقتضي التباعد، بحكم تنوع الفضاء المبحوث، ولكننا جميعاً نقف على عتبة معرفية واحدة *تسلم بأهمية البحث العلمي في الظواهر الإنسانية، وتدعو إلى مواصلته من أجل تَمَلُّكٍ معرفي يتيح لنا إدراكاً أفضل لقضايانا*، ويُمَكِّننا من إيجاد الحلول للمشكلات التي تعترض حياتنا[26] .

ثم إن المشاكل التي يثيرها اتساع عالم الاتصال والمعلوميات اليوم في المجتمعات ما بعد الصناعية، وحتى داخل مجتمعاتنا، يطرح مشاكل جديدة تتعلق بدور الصورة في صناعة الرموز والمتخيلات الجديدة في الحياة الإنسانية، وهذه المشاكل تطرح إشكالات جديدة على كل المعنيين بالظواهر الإنسانية وفي كل أنحاء العالم وقد أصبح من المؤكد أن النماذج المعرفية الجاهزة في علم الاجتماع وعلم النفس والتربية وغيرها من العلوم الإنسانية لم تعد قادرة على استيعاب هذه المتغيرات في أبعادها المختلفة. وهنا تصبح مسألة صياغة فرضيات جديدة ومحاولة بناء وسائل مساعدة على الإدارك والفهم قضايا مطلوبة هنا وهناك، نقصد بذلك الفضاء الثقافي العربي والفضاء الثقافي الغربي، ولعلّ الجميع مطالب بالمساهمة في بلورة ما يساعد على تعقل وفهم هذه الظواهر، وهنا يكون انخراطنا في الإنتاج

---

26 - راجع ملحق كتاب بيار أنصار، العلوم الاجتماعية المعاصرة، ترجمة نخلة فريفر المركز الثقافي العربي 1992 .

والتأسيس مواكباً للمساهمات التي يمكن أن تحصل في فضاءات معرفية أخرى، فلا تقتصر عملية النقد الابستمولوجي التأصيلي على توسيع المفاهيم والنماذج القائمة، بل يمكن أن تسمح إمكانية المغامرة البحثية بتأسيس نماذج جديدة[27].

إن الانخراط المذكور يجعلنا نقف أيضا على الإشكالات الابستمولوجية المصاحبة لتطور المعرفة العلمية، فنساهم جميعاً في صياغتها، ونعمل على بناء التركيبات النظرية القادرة على نمذجة المعطيات وترييضها بالصورة التي تمكنها في النهاية من **التشبع المعرفي** الذي يمنحها القوة النظرية المطابقة لمرماها الساعي إلى بناء القوانين الناظمة للظواهر موضوع البحث[28] .

ثالثا: الشرط التاريخي، الحداثة والمؤسسات الراعية للبحث العلمي

لا يمكن النظر إلى عملية التأصيل باعتبارها مجرد عملية معرفية خالصة، عملية تستند إلى مبدأ في الاستيعاب التاريخي النقدي لمناهج ونظريات البحث في الظواهر الإنسانية كما تبلورت في مسار حركة التاريخ الفكري لأوروبا وللحضارة الغربية على وجه العموم، ولا في مبدأ الانخراط في الممارسة البحثية من منطلق المساهمة في إعادة بناء الظواهر والمعطيات والقوانين بالاستناد إلى المحلي والخصوصي وهو الشرط الثاني الذي حاولنا من خلاله إبراز المحدودية النسبية للمعارف كما صاغتها وتصوغها حقول البحث في الظواهر الإنسانية. إن عملية

27ـ د. محمد عزت حجازي وآخرون، نحو علم اجتماع عربي ص 13 .
28 - بيار أنصار، العلوم الاجتماعية المعاصرة ص 310 .

التأصيل في نظرنا تقتضي تعيين ملامح شرط ثالث جامع ومؤطر لمحتوى الشرطين السابقين، نقصد بذلك *الشرط التاريخي المجتمعي العام*، الذي نفترض أنه يقف وراء الشرطين السابقين ويساهم في تحققهما أو عرقلتهما بصورة أو بأخرى.

فالتأصيل قبل أن يكون عملية معرفية منخرطة في إنجاز حوار خلاق ومنتج مع مبتكرات الفكر الإنساني في مجال العلوم الإنسانية، *يستند إلى نظام في الوجود المجتمعي والتاريخي لا يمكن الاستغناء عنه، بل لا يمكن تحققه بدونه.*

فإذا كانت الممارسة العلمية في مجال الظواهر الإنسانية قد نشأت متأخرة بالمقارنة مع الكشوف العلمية الكبرى في مجال الفيزياء والرياضيات وعلوم الفلك وغيرها من العلوم الدقيقة، فإنها قد ارتبطت في الوقت نفسه بميلاد المجتمع الصناعي وتشكل نمط الإنتاج الرأسمالي، إضافة إلى ارتباطها بآفاق التحرر التي أتاحها النظام السياسي الليبرالي كنظام يشجع المبادرة الفردية الخلاقة، ويدعو إلى التنافس مع الاستناد إلى قيم العقلانية والحوار والتنوير، فكل هذه المعادلات التاريخية المتكاملة والمترابطة هيأت التربة المناسبة لانطلاق مشاريع البحث في الإنسانيات كجزء من عملية في *التحرر الفكري، الرامي إلى تعزيز وتقوية مكانة الإنسان في المجتمع وفي التاريخ، بل* مكانته *الميتافيزيقية في الوجود.*

وبناء على ما سبق فإن هذا الشرط التاريخي المتمثل في الأرضية المجتمعية والسياسية الحداثية يشكل الخلفية الناظمة لمشاريع في البحث اتجهت لمعرفة الظواهر الإنسانية، عن طريق بنائها وصياغة القوانين التي تحكمها وتوجهها[29].

29- بورديو، درس الدرس ترجمة عبد السلام بنعبد العالي دار توبقال 1988.

إننا نعتقد أن هذا الشرط يخص *تاريخنا المعاصر*، في حين أن الشرط الأول والثاني يهمان *الفاعلين في حقل الدراسات الإنسانية*، لهذا فإن أهمية هذا الشرط ليست لا *نظرية خالصة ولا تقنية معرفية* تخص عمليات إنتاج وإعادة إنتاج الموضوعات العلمية. إنه شرط يتعلق *بدرجات الصراع الدائرة في المجتمعات العربية في موضوع التقليد والحداثة*، حيث ما تفتأ مظاهر هذا الصراع تملأ فضاءات الثقافة العربية بالأطروحات المتناقضة، وهو الأمر الذي يقلص من إمكانية الإسراع بعمليات التأصيل المدعِّمة لرسوخ درس بل دروس العلوم الإنسانية في ثقافتنا وفي مجتمعنا[30] .

فبدون تعزيز قيم الحداثة السياسية والفكرية والمجتمعية لا يمكن توفير الأرضية المناسبة لتوطين ونشر قيم البحث العلمي في بلادنا، ولهذا يشكل العمل من أجل هذه القيم شرطا من الشروط الضرورية اللازمة لنشر وتدعيم البحث العلمي على وجه العموم ، والبحث في الإنسانيات على وجه الخصوص[31].

تتضح أهمية هذا الشرط عندما نكون على بينة بأن المشروع الحداثي في السياسة والمجتمع هو أولاً وقبل كل شيء مشروع في *الحرية*، حرية *الرأي والقول والتفكير*، وهو قبل ذلك مشروع *المواطنة والمجتمع المدني*، وكل القيم التي بلورها المشروع الليبرالي كمشروع في التحرر السياسي والثقافي وذلك منذ القرن السابع عشر.

أما الحداثة في المستوى الثقافي فإنها ترادف الدفاع عن العقلانية والنسبية وتستوعب الأفكار في مجراها التاريخي.

30- حول مفهوم الحداثة يمكن العودة إلى كتاب Alain Touraine, Critique de la modernité, Fayard 1992.

31 - Abdellah Laroin, La crise des intellectuels arabes, page

ونحن نعتقد أن القيم السياسية والثقافية المذكورة تشكل المرجعية الناظمة لفتوحات البحث العلمي في الظواهر الإنسانية. ولهذا السبب عملت القيم المذكورة على إسناد المنحى الوضعي والتاريخي في مقاربة الظواهر الإنسانية. ولهذا السبب أيضاً يتعثر البحث العلمي في هذه الظواهر عندنا بحكم هيمنة *قيم تقليدية مختلفة تماماً عن الأوليات والمقدمات المحددة لنظام القيم المذكورة*، وكل مسعى يتجه لزحزحة التقليد والتقاليد فإنه يعمل بصورة غير مباشرة على تهييء الأرضية المساعدة على بلوغ *مرمى التأصيل كمرمى يتوخى في نهاية التحليل الإنخراط في إنتاج المعرفة العلمية بجوار منتجيها هنا وهناك*، وفي إطار من التعاون والتكامل يحقق فعلاً *علمية* وكونية *هذه العلوم*، حيث تساهم المثاقفة المستندة إلى أرضية مجتمعية وسياسية مشتركة في تعزيز البحث العلمي، وتوسيع دوائر معطياته، بالصورة التي تجعله يعكس فعلاً طبيعة الظواهر البشرية في تنوعها وتعددها واختلافها.

ويقتضي شرط الحداثة والتحديث في علاقته بإنتاج العلوم الإنسانية التفكير في *تهييء الشروط المؤسسية الحاضنة للبحث في هذه الظواهر*، فلا يمكن أن ينتعش هذا البحث بدون إمكانيات مؤسسية ومالية داعمة، بل ومؤسسة لمجال هذا البحث، فبدون هذه المؤسسة بل المؤسسات ستظل خطوات البحث متعثرة، وهذا ينعكس بالضرورة على إرادة التأصيل فلا نتقدم لا في بناء الظواهر ولا في معرفتها، بل يظل الجهل المرادف للتقليد سيد الزمان، وتظل نخب الباحثين **تعيد إنتاج أطياف النظريات الجاهزة** دون أن تتمكن من بناء ما يسعف بمعرفة واقع الإنسان العربي، وواقع المجتمع العربي في مختلف تجلياته ومظاهره[32] .

32- كمال عبد اللطيف، العرب والحداثة السياسية ص 76 .

وإذا كنا نعرف الإيقاع السريع الذي يتسم به واقع تطور العلوم الإنسانية في المجتمعات الحداثية المتقدمة، أدركنا *الفوارق البعيدة التي تفصلنا عن عتبة الاستيعاب، بل أدركنا صعوبة التأصيل* دون انخراط فعلي قادر على مراكمة المعارف والنظريات التي تمكننا من إعادة إنتاج المفاهيم والقوانين بالصورة التي تجعلها مطابقة لأحوالنا، وهو الأمر الذي يترتب عنه *المساهمة في ابتكار المجالات المعرفية الإنسانية الجديدة* التي أفرزتها متغيرات العالم في نهاية القرن العشرين، حيث نعيش اليوم في واقعنا إشكالات معقدة تستدعي توظيف الآليات المعرفية الإنسانية، للتمكن من التغلب على آثارها السلبية في حاضرنا ومستقبلنا.

خلاصة عامة

لم يكن من السهل علينا مقاربة موضوع تأصيل العلوم الإنسانية في الفكر العربي المعاصر، وذلك *لأن التأصيل في العمق عبارة عن مسعى نظري يفترض تراكماً كمياً وكيفيا في مجال البحث في الإنسانيات بالآليات والوسائل العلمية. كما يفترض انخراطاً واسعاً من طرف الجامعات ومراكز البحث في إنتاج المعارف المتعلقة بحياة الإنسان في مختلف أوجهها*، بما في ذلك المباحث التي تخوض في *اللامرئي واللاشعوري والمتخيل واليومي*، والمباحث التي تُعنَى بمختلف الظواهر التي يفرزها واقع الإنسان، *سواء في علاقته بذاته أو في علاقاته بالإنسان أو في علاقاته الأخرى بمختلف مظاهر الحياة*.

إلا أننا غامرنا بتعيين مجال محدد ، وقمنا فيه بمحاولة في ترتيب عناصر لها علاقة مباشرة بموضوعة التأصيل، يتعلق الأمر بتفكيرنا فيما أسميناه شروط التأصيل التاريخية والمعرفية.

ولم يكن هذا المخرج سهلا ولا متيسرا أيضا، وذلك بسبب رحابة واتساع الموضوع، فحقل الدراسات الإنسانية لا حدود له، بل ان علوماً جديدة ومباحث جديدة ما تفتأ تنشأ وتتأسس مُوَلِّدة معطيات ومبلورة إشكاليات جديدة، ولهذا لجأنا في هذه الورقة *إلى انتقاء أمثلة واستدراج معطيات متعددة لا يجمعها إلا جامع التمثيل والإشارة الهادفة إلى ترتيب سياق في البرهنة والاثبات*، بغض النظر عن نوعية العلم أو طبيعته، وبغض النظر أيضاً عن زمن التمثيل ومناسبته. فقد كان بحثنا في التأصيل عموماً مبرراً كافياً يسمح بمقاربة الموضوع بما يفي بالغرض، حتى وإن جاء في صورة مبتسرة أحياناً، أو في سياق عارض وسريع أخرى، ولهذا السبب تنوعت الأمثلة مع تركيز كبير على علم الاجتماع وتركيز أكبر على بعض المعطيات المحلية الخاصة ببلادنا، حيث نمتلك معطيات أكثر، مقارنة مع ما نعرفه عن معطيات الأقطار العربية الأخرى.

وقفنا عند ثلاثة شروط مركزية، في موضوع كيفية بلوغ عتبة التأصيل، الأول والثاني منها يرتبطان *بالمجال المعرفي*، والثالث يتعلق *بالمجتمع والتاريخ وفضاء الصراع السياسي والثقافي في عالمنا العربي*، حيث تشكل المعطيات الآنفة الذكر الخلفية الناظمة لمختلف الفعاليات الذهنية الجارية في الواقع ومن بينها ما يرتبط بمجال البحث في العلوم الإنسانية.

وإذا كنا نعي الترابط القائم بين هذه الشروط، فإن تفصيل القول فيها أتاح لنا فرصة معاينة كيفيات في تعليل نمط التأصيل ومرجعيته، وكذا الأبعاد المتعددة التي يرتبط بها، والتي يتخذها في قلب التحولات الفكرية والمجتمعية الجارية في مجتمعاتنا.

لم تكمل مسيرة البحث العلمي في الإنسانيات في بلادنا العربية نصف قرن من الزمان، ولعل نظرة متفائلة لما هو قائم ترى في ما أنجزنا

وفرة مبشرة بما هو أفضل منها، شريطة *حسن الاستثمار وحسن التدبير*، تدبير علاقتنا المعرفية والنظرية مع المركز المنتج للنظريات والمناهج والمفاهيم (*ممارسة النقد الابستمولوجي عند الاستعانة بالنظريات والمفاهيم*)[33] .

إلا أن ما أريد أن ألح عليه هنا في هذه الملاحظات الختامية هو *حتمية التعامل* **المركب** *مع معطيات المعارف الإنسانية*، فقد فرض علينا بحكم *تأخرنا التاريخي* أن نتعامل مع الفكر الغربي في مدارسه المختلفة وأزمنته المختلفة بصورة *تجعلنا نتعلم منه، ونعيد إنتاجه ونساهم في تطويره في الوقت نفسه وبصورة مركبة*[34]، وليس هذا بالأمر السهل ولا المتيسر، ومع ذلك فنحن مطالبون بمواصلة عملنا وبحثنا في إطاره دون كلل ولا ملل، من أجل أن *نساهم في ترسيخ درس العلوم الإنسانية في فكرنا، ونعمل في الآن نفسه على تأصيلها وتوسيع دوائر تعميماتها بحس نقدي وبجدلية تعي أهمية الشرط التاريخي في تحقيق* **كل هذا**، وأهميته أيضا في محاصرة كل هذا، دون أن نغفل أن بلوغ **عتبة الإبداع** في هذا المضمار تقتضي أولاً وقبل كل شيء أن نستوعب المنجزات القائمة، وهي منجزات حققتها جهود الآخرين ممن سبقونا في مضمار البحث العلمي في هذا الباب، ولعلنا نفعل هذا منذ زمن ليس بالقصير، ولهذا تنتعش يوماً عن يوم في بلادنا دوائر البحث، وتنشأ المؤسسات ويشتد الصراع بين التقليد والحداثة.

---

33 عبد الصمد الديالمي، **القضية السوسيولوجية** ص 17 .

34- يمكن أن نسجل ملاحظة تتعلق بانعدام الدراسات المقارنة في مجال العلوم الإنسانية بين الأقطار العربية وذلك لأسباب لا مجال هنا للخوض فيها.

حــول تشــكل مفهــوم العــولمـة

في الكتـابـات العــربيـة

يثير مفهوم العولمة في الثقافة العربية اليوم ردود فعل عديدة، تعكسها المتابعات الصحفية والمحاولات البحثية المختلفة، كما تبرز كذلك في الندوات والمحاضرات والموائد المستديرة التي تعقدها مراكز البحث ومؤسساته في مختلف الأقطار العربية. ويعكس التوجه العام لمختلف ردود الفعل التي أشرنا إليها موقفا إيجابيا من المفهوم والظاهرة، كما يعبر عن درجات كفاءة العقل العربي في مقاربة المتغيرات العالمية وسعيه لاستيعاب مضمونها، واتخاذ موقف بل مواقف متعددة منها.

وقد عرفت نهاية العقد الأخير من القرن العشرين ولأسباب متعددة عناية خاصة بالمفهوم وأبعاده المختلفة بالصورة التي تعبر عن مدى اتساع مواكبة الفكر العربي للقضايا التي يرتبط بها مصيره من قريب أو من بعيد، فمن المؤكد أن كل حديث عن مصير العالم ومستقبله يخص كل الأمم والشعوب بغض النظر عن درجات قوتها أو ضعفها في سلم الترتيب العالمي.

ومن خلال متابعتنا ومعاينتنا المتواصلة لمنتوج الحلقات الدراسية والندوات والكتابات المتنوعة التي تفكر بطريقة أو بأخرى في موضوع العولمة وسياقها التاريخي، أو في مفهومها وسياقه النظري العام، أو المحاولات التي تباشر سجالا أيديولوجيا خالصا في الموضوع، تبينا بصورة واضحة سيادة التباس عام في مسألة دلالة بل دلالات المفهوم،

ونادرا ما نعثر على محاولات دقيقة تتجه للإحاطة به في مستوى منطوق الكلمة وما يشير إليه أو في مستوى الإحالات التي ترتبط بالمنطوق وتؤشر على المرجعيات المختلفة التي أطرت وتؤطر عمليات تشكله المتواصلة، هذا دون أن نشير إلى التردد السائد في موضوع التسمية وهو الموضوع الذي يطرح قضية قبول المفردة الانجليزية Globalisation أو المفردة الفرنسية Mondialisation عند التعبير عن دلالات العولمة، وحيث يميل البعض إلى استعمال الكوكبة ويميل البعض الآخر إلى الحديث عن الكونية والعالمية وغير ذلك من المفاهيم التي ترتبط بسياقات دلالية مختلفة، وذلك مقابل أغلبية تستسيغ مفردة العولمة وتعمل على تعميمها بما يرجحها بصورة أقوى لتعيين المقابل المفترض للكلمتين اللاتينيتين السابقتي الذكر، وذلك رغم اعتماد المحبذين لكلمة "الكوكبة" على معطيات لغوية وتاريخية تكاد تكون مؤكدة. إلا أن القوانين التاريخية، الدلالية واللغوية التي ترجح مفردة على حساب أخرى تتحدد ضمن سياق لاتكفي فيه معطيات التاريخ واللغة قدر ما ترجحه وترسخه عوامل أخرى من بينها بساطة الكلمة وإرادة المستعملين لها.

يشمل الالتباس أيضا المجالات المتعددة التي يرد فيها المفهوم، نقصد بذلك التخصصات المعرفية التي نشأ وتشكل المفهوم في إطارها للتعبير عن حاجة موضوعية في مجال بناء النظر ومقاربة الظواهر ومحاولة استيعابها نظريا.

من الاقتصاد إلى السياسة إلى المجتمع والثقافة إلى الاستراتيجية والتاريخ تبلور المفهوم ومازال يتبلور ملامسا تخصصات معرفية متعددة، وفي سياق عمليات تشكله المعرفي التاريخي الأيديولوجي يعرف كثيرا من التعديلات التي تزحزح دلالاته وتلونها بألوان متعددة إن لم تكن في بعض الأحيان متناقضة.

وإذا كان بإمكان المتخصصين في المجال الاقتصادي أن يبرزوا بصورة منظمة الكيفيات المختلفة التي تولد المفهوم بواسطتها في صلب البحث الاقتصادي وهو يتجه للإحاطة بموضوعات وظواهر جديدة في تاريخ التحولات الاقتصادية الكبرى الجارية في العالم، فإن المجالات المعرفية الأخرى تستعير المفهوم لتمارس باستعارتها له عملية توسيع في دلالاته المرتبطة بمجال تشكله الأول. ذلك أن استعماله السياسي مثلا ينطوي في حد ذاته على مغامرة نظرية ينبغي الانتباه إلى آثارها المنتظرة، التي يمكن أن نذكر منها توسيع الدلالة بما يخرجها عن ثوابتها المركزية ويوسع من حمولة معانيها، وهذا أمر معروف في مجال تداول المفاهيم وهجرتها من حقول التخصص المعرفي الذي تنشأ في إطاره إلى فضاءات معرفية أخرى، فغالبا ما يحصل كثير من التجديد في مجال النظر بفعل عمليات النقل والاستعارة والهجرة الآنفة الذكر، إلا أن الأمر الذي يدعو إلى الحذر والحيطة هو إغفال الناقلين لثوابت المفاهيم المركزية، وهي الثوابت التي تحفظ للتسمية تسميتها وللمفهوم قوته النظرية الإجرائية، وإلا اختلت عمليات الفكر والتفكير وتضاربت الآراء بما لايترك أي سبيل للحوار المنتج، وبناء على قواعد اتفاقية أولية نسلم بها وتمكننا من بناء النظر وإنشاء الخطاب في مجالات المعرفة المختلفة.

أما مسألة استعمال المفهوم في المباحث الاجتماعية المتعددة فإنها تعمق من درجات التباسه بصورة تجعل الحوار انطلاقا منه غير مجد، فترى استعمالاته الجارية تتضارب وذلك بالصورة التي تخلط النظر في الأغلب الأعم بين أسباب الظواهر ونتائجها، وبين عمق ترابط الظواهر فيما بينها. وينطبق الأمر نفسه على الأبحاث التي تستعمل المفهوم في مجال الجدال الاستراتيجي حيث لا يعتمد الحوار قواعد مضبوطة تُمكّن من بناء النظر وتطوير المعرفة.

هناك استثناء يتعلق بمجال الثورة الإعلامية، فقد تم استعمال المفهوم نفسه في هذا المجال في الفترة التي شاع فيها في حقل الدراسات الاقتصادية حيث عملت المؤسسات التجارية والمالية العالمية على التلويح به في تقاريرها باعتباره يشير إلى أفق منتظر الحصول، فالعولمة أفق نتجه صوبه برفع الحماية الجمركية وفتح الحدود أمام المنتوج الأفضل والأجمل والأرخص، والخطاب كما هو واضح هنا موجه للمجتمعات المنتجة أي للمجتمعات المتقدمة اقتصاديا والمهيمنة على الشركات العابرة للقارات، الشركات المؤسسة للنظام التجاري العالمي الجديد.

أما عندما يستعمل المفهوم في المجال الثقافي العولمة والهوية الثقافية فإن الأمر إذا لم يؤسس بناء على مقدمات واضحة، فإنه يحول المفهوم إلى أداة للتضليل والتعمية بدل الإفصاح والتوضيح وبناء ما يمكّن من مباشرة نقاش يطور الإشكالات ويبني القضايا ويساهم في النهاية في تجلية ماهو غامض وتيسير ما يتسم بالصعوبة والعسر.

فكيف نفسر التضارب الحاصل في مجال استعمال المفهوم في الفضاءات المعرفية السابقة الذكر؟

نتجه في هذه المحاولة لمقاربة المفهوم من زاوية معرفية محددة، وذلك بهدف تعيين بعض العناصر النظرية العامة المفيدة في التدقيق في دلالات التسمية. فقد بدا لنا أنه يمكن إرجاع آليات التفكير غير المنتجة في مجال استعمال مفهوم العولمة في مختلف المجالات المعرفية التي تستخدمه باستثناء المجالين الاقتصادي والإعلامي إلى جملة من المعطيات التي لا يتم الانتباه إليها أثناء إطلاق المفهوم في المجالات المعرفية المختلفة التي تعمل على استعماله وبصورة متواترة، يتعلق الأمر في نظرنا بالملاحظات الأولية الآتية:

أولا: قد لا نكون مجازفين إذا ما اعتبرنا أن مفهوم العولمة مازال مفهوما هشا حتى في الحقل الاقتصادي الذي تشكل في إطاره، محاولاً الامساك بمتغيرات الظواهر الاقتصادية العالمية الجديدة، فما تزال ملامحه مرنة مرونة التأسيس الأول ومرونة مصطلح في طور الاستواء، إذا ما أمكن أن نتحدث عن مراحل تطور المفاهيم باللغة التي ذكرنا.

صحيح أن مرونة المفاهيم العلمية في حقل العلوم الإنسانية صفة ملازمة لهذه المفاهيم، بل لعلها صفة خلاقة وإيجابية، إلا أن ملمح الاستواء النظري والتشبع النظري يظل مطلبا ملازما للتطور المعرفي المفترض كغاية وكهدف في كل معرفة.

إن التوصيفات الاقتصادية التي ولَّدت مفهوم العولمة للإحاطة بظواهر جديدة في الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد العالمي وفي ضوء المتغيرات الاستراتيجية والسياسية الجارية في العالم، ماتزال في طور ترتيب المعطيات وتعزيز سلم البرهنة والإثبات، بما يرجح صلاحية المفهوم وكفاءته النظرية للتعبير عن قضايا وظواهر تنشأ في سياق التطور الاقتصادي العالمي، بعد تجاوزه لثنائية الصراع بين اقتصاد السوق والاقتصاد الاشتراكي، وبنائه لثنائية جديدة تعبر بلغة جغرافية عن مستويات من الصراع القائم في العالم، نقصد بذلك اقتصاد الشمال واقتصاديات الجنوب.

نستنتج مما سبق خاصية ملازمة للتوصيف المذكور وهي تموقعه الحربي الذي يشدد على الأبعاد المحتملة أكثر من رسمه لملامح ما يقوم وينشأ، فإذا كان لا مفر من الإقرار بأن دولنة الرأسمال وتوحيد الأسواق وتزايد تدخل المؤسسات المالية العالمية الكبرى في رسم خطط سياسات الدول ذات المديونية العالية يعتبر علامات كاشفة لجوانب من

أوجه التغير الجارية في العالم، فإن هذه الملامح لا تمكن تماما من استيعاب ما يجري فإيقاع التغير يسبق قدرة العقل والبحث على جمع وترتيب المعطيات واستخراج نتائجها وبلورة التداعيات المحتملة الوقوع من جرائها، وتأسيس النظر المطابق لمحتواها.

أما الفكر الذي يوظف لدعم ما يجري فغالبا ما تسبق شطحاته الوقائع دون أن تتمكن من الإلمام بها بصورة وافية، نحن هنا نشير إلى الأساطير الفكرية الجديدة التي نشأت بهدف صياغة بعض المبررات النظرية المدعمة والمبررة للمتغيرات الجارية، ومن بينها النظام العالمي الجديد "نهاية التاريخ" و"انتصار الرأسمالية".

إن هذه الأساطير تتوخى إيجاد سند أيديولوجي لما يجري على حساب قيم التاريخ والفكر، وفي إطار ظاهرة جديدة تروم تسخير النظر الفلسفي لخدمة المؤسسات الاستراتيجية والحربية بناء على حسابات جديدة تتجه لرسم معالم ودغمائيات كليانية رغم إعلانها الدفاع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهي المبادىء المنافية كلية للغة إنهاء التاريخ وتأجيج لغة الحرب بالحديث عن نظام عالمي تتحكم في إدارته وتوجيهه قوة سياسية بعينها.

نقول إذن إن مفهوما في طور الاستواء النظري يتطلب تعاملا ملائما لصيرورة انبنائه، وذلك بتعيين مختلف المتغيرات المساهمة في تعيين محتواه، لنتمكن من صياغته بالصورة التي تجعله يشير فعلا إلى حقيقته الواقعية لا إلى الدلالات المفترضة من وراء صياغته، وذلك لأن الحالة الثانية قد تدفعنا إلى الاكتفاء بمفهوم قديم يتضمن معطيات يفترضها البعض قائمة في المفهوم الجديد، فقد يكون مفهوم الهيمنة مضافاً إليه نعت الجديدة مرادفاً لمفهوم العولمة، في حين أن الأمر ليس كذلك تماما.

ثانيا : أغلب المحاولات الناقلة لمفهوم العولمة إلى المجالات المعرفية الأخرى تغفل مسألة هشاشة المفهوم في حقل تشكله الأول، وتعمل على استعارته غير مكترثه بضبابية محتواه، فتتضاعف الهشاشة وتصبح ملامح المفهوم هزيلة مما يفقر مجال النظر في المستويات المعرفية المختلفة التي تعمل على استعارته. وتستند أغلب محاولات النقل إلى الدلالة العامة وتعتمدها في فهم ظواهر سياسية أو اجتماعية أو ثقافية معينة، وغالبا ما تكون المحاولات مفيدة في مستوى الإضاءات الأولى أو التعيينات الوصفية والواصفة، وفي بعض الأحيان تنتج بعض المحاولات مقاربات ناسخة لطبيعة الظواهر الاقتصادية، حيث يصبح المتغير الاقتصادي الثابت الأكبر والمعيار الأول الذي تقاس انطلاقا منه كل الظواهر. وقد بلغ هذا الأمر حدوده القصوى في عمليات التنظير التي انطلقت محاولة تفسير بعض القضايا الإقليمية التاريخية والمعقدة بإبراز أهمية العوامل الاقتصادية في تجاوز إشكالات التاريخ مهما كانت درجة تعقيدها، نحن نشير إلى شعارات مؤتمرات الشرق الأوسط وشمال افريقيا وهي شعارات تتحدث عن "الشرق الأوسط الجديد" باعتباره بؤرة للتباري الاقتصادي الخلاق القادر على إذابة قمم التنافي الصخرية الصلبة التي تم تركيبها في سياق تاريخ طويل من العنف السياسي والرمزي المتواصلين.

ما يتم تناسيه في أغلب ما ينشر عن العولمة هو الطابع الانتقالي الذي يمر به العالم، فنحن لا نستطيع اليوم أن نتحدث عن العولمة كأمر واقع، كفعل مجسد في التاريخ، فالأمر كما يجري يتضمن جملة من المؤشرات أغلبها اقتصادي وكثير منها ينتمي إلى مجال التكنولوجيا عموما وتكنولوجيا الاتصال على وجه الخصوص، حيث قطعت المجتمعات البشرية أشواطا متعددة في باب توحيد أنماط اختياراتها وردود فعلها اتجاه المتغيرات التي أشرنا إلى البعض منها على سبيل المثال.

ينبغي إذن أن يكون واضحا في الأذهان أن العولمة إرادة تتجه للتحقق الفعلي وليست فعلا تاريخيا حاصلا ومنتهيا كما حصلت الامبريالية في نهاية القرن التاسع عشر وعمرت زمنا معينا، إنها مشروع، وعملية إغفال الطور المرحلي الراهن هي جزء من عملية تمويه تبحث للظاهرة عن مسوغات إضافية تمنحها جدارة التحقق في الوقت الذي يمكن العمل على تحويل اتجاهها، وذلك بإدخال شركاء جدد أو معطيات جديدة تخفف من حدة النتائج التي يمكن أن تترتب عنها متى تحققت فعلا على أرض الواقع.

إن عولمة الاقتصاد والتكنولوجيا مطلب يهم البشرية جمعاء، فلا أحد يجادل مثلا في عولمة الطب، وذلك بتوسيع دائرة الشعوب التي تستفيد من تطور أحدث وسائل التطبيب والعلاج، وقد يكون مشروع البحث عن أخلاق جديدة للتعايش بين الأمم والثقافات في ضوء المتغيرات العالمية الجارية مناسبة لتعميق النقاش في خلفيات نظرية لها علاقة مباشرة بإشكال العولمة.

ثالثا : يتضاعف الخلط الحاصل في المفهوم تحت تأثير بعض المرادفات التي تقرن به على أساس من التساوي والتعادل، ويتم اللجوء إليها أحيانا على سبيل المجاز، وتوضع في بعض المرات كمقابل لايملك التكافؤ الدلالي المفترض في النظائر والمترادفات.

ان قرن العولمة بالخوصصة لا يساعد تماما وحتى في المستوى الاقتصادي الخالص على إدراك مختلف أبعاد العولمة، فالخوصصة تظل فعلا جزئيا في عمليات التدبير الاقتصادي، في حين تشير العولمة إلى ظواهر اقتصادية تجارية ومالية تروم تنميط المجتمعات البشرية في مختلف أبعادها وفق نموذج معين تختفي فيه إرادات المقاومة الحافظة للمظاهر والمعطيات الخصوصية والمحلية والإقليمية لمصلحة نموذج

اقتصادي يفترض أنه الأفق الأكثر مناسبة لتاريخ جديد ينشأ اليوم وتعمل على رعايته القوى العظمى السائدة في الحاضر.

أما قرن العولمة بالأمركة وبنجاح الاقتصاد الرأسمالي والليبرالية، فإنه يتضمن بدوره كثيرا من التساهل في العبارة وفي الفهم، وخاصة عندما يتم الاقتران على أساس الإقرار بحصول الأمر، أي تحول العولمة إلى أمركة أي صياغة الحاضر في المستوى العالمي حسب النموذج الأمريكي، وقد يكون الأمر قابلا للجدل عندما يشير إلى الاقتران باعتباره احتمالا واردا أما الانطلاق من أحداث معينة وتعميم نتائجها ففيه كثير من التسرع في الحكم على الأحداث كما تحصل في التاريخ.

صحيح ومؤكد أن الولايات المتحدة الأمريكية تقدم نموذجا للدولة المتقدمة عسكريا، وصحيح أيضا أنها تمتلك مؤسسات اقتصادية رأسمالية على الصعيد العالمي، وأن ثقافتها الشعبية تغزو السوق العالمي بواسطة شركات الإعلان الأمريكية، إلا أن كل هذا لايؤدي بالضرورة إلى الإقرار بلزوم مرادفة العولمة بالأمركة، ففي الحاضر اليوم أقطاب اقتصادية جديدة ومقاومات متعددة للثقافة الأمريكية، وفيه أيضا إمكانيات متاحة لتشكيل محاور اقتصادية وثقافية وأقطاب تكنولوجية أخرى مما يؤكد استحالة قرن الأمركة بالعولمة وصعوبة الاستناد إلى أحكام سريعة بمناسبة حدث تاريخي عارض، من قبيل ما جرى ويجري في الصراع الإقليمي الذي تديره الولايات المتحدة الأمريكية في قلب الخليج العربي، ففي مثل هذه الشواهد ما يؤكد على إرادة أمريكية في الهيمنة ولا يمكن نقل الصراع على مستوى إرادة الهيمنة إلى مستوى التفكير في العولمة، فالعولمة تستوعب الهيمنة ولايمكن أن ترادف الثانية الأولى مثلما لا ترادف الأمركة العولمة اليوم.

رابعاً: عندما نسلم بأن مفهوم العولمة يشير إلى طور انتقالي أكثر مما يعبر عن واقع متحقق ومكتمل فإنه يكون بإمكاننا أن نساهم جميعا من مواقعنا المختلفة في توجيه صيرورة تشكل المفهوم، وذلك بمحاولة إعادة النظر في كثير من المعايير والقيم القائمة والمستقرة من أجل استيعاب المتغيرات في أوجهها الإيجابية، والعمل في الآن نفسه على تحويل المعطيات القابلة للتحويل، بما يساهم في إعادة بناء القضايا، ويسعف بالمساهمة في التوجيه بما يمكن من تنويع وجهات النظر، وهو الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى إشراك فاعلين معنيين بموضوع العولمة.

فإذا كانت العولمة مشروعاً في التاريخ يخص الجميع، فإن البشر جميعا مطالبون بالتفكير في الإشكالات التي ترتبط بها بما يقلص من حدة المواجهات التي يفترض أن تكون نتيجة طبيعة لكل محاولة في العولمة بواسطة الوسائل القسرية التي تريد رهن مصير العالم بيد أو أيد واحدة، خدمة لمصالح وأهداف مرسومة سلفا، وهو ما يمكن أن نطلق عليه العولمة العمياء، إرادة التنميط الاقتصادي والثقافي التي تتجه لترتيب الأوضاع العالمية وفق تصور واحد مغلق عن الإنسان والتاريخ والثقافة.

تبدأ مسألة بناء المفهوم وبناء محتواه بالتفكير في الإشكالات المرتبطة به، الإشكالات التي بلورت الإنسانية تصورات محددة عنها، ويفترض في نظام العولمة المرتقب أن يعيد صياغة هذه الإشكاليات بما يتلاءم مع المتغيرات الجديدة، ومن بين الإشكاليات التي يفترض أن يعاد فيها النظر في ضوء المتغيرات الجارية إشكالية الدولة والسيادة وما يرتبط بهما من قضايا سياسية متعددة، فقد بلور الفكر السياسي وساهم علم السياسة في ترتيب قواعد محددة لنظام الدولة ومفهوم السيادة، والتحولات التي يفجرها مشروع العولمة بدفاعه عن فتح

الحدود ورفع الحواجز وانعاش مفهوم "القرية الكونية" والثقافة الواحدة والتكنولوجيا المعممة والتواصل المتفجر بواسطة ثورة المعلوماتية كلها قضايا تدعو إلى النظر القادر على إيجاد معطيات جديدة مناسبة لطبيعة هذه التحولات، بالصورة التي تسعف بإمكانية تحقيقها دون خسائر تذكر، فقد يأتي حين من الدهر في مطلع القرن القادم ونظل نحسب أننا نعيش في دولة معينة في الوقت الذي تكون فيه مهام هذه الدولة قد تقلصت إلى أبعد الحدود ان لم تكن قد اندثرت، ما دامت مكاتب المؤسسات المالية والشركات العابرة للقارات قد فتحت لها مكاتب في المدن الكبرى داخل مختلف بقاع الأرض، وبدأت تعمل بوسائل الاتصال الحديثة على إدارة شؤون العالم في مستوى البنيات المنتجة، وقد لا نتصور اليوم النتائج البعيدة لأحداث مثل التي أشرنا إليها الآن.

وقد يكون النقاش الجاري اليوم في فضاء البحث السياسي حول الديمقراطية وحقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية جزءا من النقاش التمهيدي الذي يفترض انطلاقا منه إيجاد أجوبة للأسئلة الجديدة التي فجرتها ملامح العولمة في صورتها الأولى، وهي تتحول من مجرد مشروع إلى واقعة في طورها الانتقالي، الممهد لرسوخها في الواقع وتحولها إلى واقعة تاريخية فعلية، واقعه مولِّدة لوقائع لا حصر لها في الفكر وفي الواقع بمختلف أبعاده ومستوياته.

خامسا: يفترض في المقارنات في مجال العلوم الإنسانية أن تساهم في إضاءة الوقائع وجعلها تفصح عن محتواها بصورة أفضل، إلا أن بعض المقارنات تؤدي إلى عكس ما هو مفترض من ورائها، ولعل اللجوء إلى التاريخ عند مقارنة بعض الظواهر الحالية مع ظواهر قديمة تماثلها بصورة أو بأخرى سيزداد صعوبة في المستقبل بسبب وتيرة التغير العامة، التي أصبحت لا تقاس بالقرون والعقود، وبحكم التنوع

العجيب الذي آل إليه حال المجتمعات البشرية في العقود الأخيرة من القرن العشرين، فقد غدا إيقاع التغير سريعا بصورة مذهلة، وأصبح القياس على ظواهر ومعطيات تنتمي إلى قرون وعقود خلت مضللا، بمعنى أن نتائجه لا يمكن أن تكون بالضرورة مساعدة على الفهم. ان مقارنة مشروع العولمة بالمشروع الامبريالي الذي بلغته رأسمالية القرن الماضي لايمكّننا من استيعاب جوهر التغير الجديد في الرأسمالية العالمية اليوم، فاقتصاد السوق وتعزيز المنحى الليبرالي بسقوط المعسكر الاشتراكي والعمل المتواصل على الدفاع عن مبادىء الديمقراطية وحقوق الإنسان في صورهما المتبلورة في الثقافة السياسية الغربية، كلها معطيات تؤجج الخطاب الأيديولوجي في موضوع العولمة أكثر مما تسهل فرص الفهم الصحيح والحوار المتكافىء، ومثل هذه المقارنات تيستدعي موضوع أسلمة اسبانيا وأسبنة المكسيك والبيرو وكذا تغريب آسيا والعالم العربي، حيث تتضاعف الإشكالات وتنشأ المواقف الحدية المتحزبة فتزداد الرؤية ضبابية، ونبتعد كثيرا عن إدراك المفاهيم في جدلياتها التاريخية النظرية الحية.

وإذا كان من المؤكد أن الصيرورة التاريخية الجارية في العالم في نهاية القرن العشرين تتضمن في كثير من جوانبها معطيات شبيهة بما جرى في نهاية القرن الماضي، فإننا لا نعتقد أن هناك تماثلا بين إرادة العولمة وهي في طور تأسيس معطيات تسمح بترتيب العلاقات العالمية وفق المشاهد الجديدة التي فجرتها ثورة المعرفة والاقتصاد والتكنولوجيا في نهاية القرن العشرين.

قد لا يكون هناك خلاف في استمرار إرادة الصراع في العالم بحكم تناقض المصالح بين البشر وخاصة بين الأقطاب الاقتصادية الرأسمالية الكبرى وهي أقطاب لا تستوعب فقط القوى الامبريالية التقليدية والقديمة، بل تضم أيضا أقطابا وأحلافا جدداً، إلا أن المعطيات

التاريخية الجديدة تشير إلى فوارق متعددة بين روح المشروع الامبريالي في صيغته التي نشأت في القرن التاسع عشر زمن صعود المد الرأسمالي والمشروع الجديد الذي تدعمه معطيات أخرى تتمثل في الثورة التكنولوجية وثورة المعلوماتية، إضافة إلى معطيات تاريخية أخرى راكمتها قرون من الصراع بين الأمم في التاريخ، وهي معطيات ينبغي العمل على فرزها ومحاولة استيعاب دروسها لكي لا تتكرر أخطاء الماضي، ولكي نحول مشروع العولمة إلى مشروع يخص الجميع في إطار من تكافؤ المصالح لا تغليب بعضها على البعض أو استبدال بعضها بالبعض الآخر، وهذا الأمر يقتضي إنشاء لغة جديدة في مجال الحوار السياسي والاستراتيجية بين الأمم ما دامت إرادتها المشتركة تتخطى حدودها، وما دام شعار العولمة يخاطب ساكنة العالم بأسره بل ساكنة المعمور بما فيه الكائنات المفترضة الوجود في كواكب ومجرات أخرى.

سادسا: الملاحظة الأخيرة في هذه الورقة في موضوع الخلفيات الموجهة لآليات التفكير في مفهوم العولمة والالتباسات التي تترتب عنها تتعلق باستعمالاته في المجال الثقافي، حيث توضع العولمة مقابل نقيضها المطلق الهوية الثقافية، وحيث تتم المصادرة على أن العولمة في نهاية التحليل هوية تتجه لمسخ باقي الهويات أو ثقافة منسوبة لأصل معين يروم القضاء المبرم على باقي الهويات.

إن التسيب الذي يصيب دلالة المفهوم في استعمالاته في حقل الجدال الثقافي يضيع كثيرا من عناصره ولا يسمح بإنشاء حوار منتج في إشكالية الثقافة الإنسانية، في عالم تتزايد وشائج القربى بينه، وذلك بحكم إرادة جديدة تتجاوز قدرة منتجيها على التحكم في مساراتها واحتمالاتها المتعددة.

يشحن مفهوم العولمة في هذا المجال بلغة العداء الأيديولوجي السافر، وتتحول العولمة إلى وسيلة للتنميط الثقافي المتجه نحو فرض ثقافة الأقطاب الاقتصادية العالمية الكبرى على ثقافات باقي الأمم والشعوب في العالم.

إلا أن لغة من قبيل اللغة التي أوجزنا في العبارات الآنفة الذكر، تتضمن كثيرا من الخلط الذي يبدأ بكلمة ثقافة ذاتها، فهل يتعلق الأمر في موضوع الثقافة عندما تقرن بالعولمة بالمعرفة أم بالتقليد أم أنها مظهر من مظاهر الوجود الحضاري للإنسان في التاريخ؟

فعندما يتعلق الأمر بالمعرفة العلمية مثلاً، فقد لا يختلف إثنان في مطلب وحدة هذه المعرفة، باعتبار أن التقدم العلمي يقتضي استيعاب مكاسب تطور المعرفة لمواصلة الإبداع في إطارها، وهنا قد تكون العولمة مجرد تحصيل حاصل، وعندما يرتبط معناها بالثقافة التقليدية، الثقافة الخاصة والمحلية في المجتمعات التقليدية وهي المجتمعات التي لم تستوعب التغير التكنولوجي في حياتها اليومية حيث مايزال التقليد حارسا لصيرورة تاريخية ذات إيقاع بطيء وتقاليد مرعية، وهذا موجود داخل المجتمعات البشرية بما فيها المجتمعات المتطورة والمتقدمة. ونستطيع أن نوضح هنا أن المجتمعات العصرية تتجه لتنميط ثقافتها بحكم الأخلاقيات الجديدة والميتافيزيقا الجديدة والقيم الجديدة التي تواكب اتساع استعمال المتغير التكنولوجي في الواقع المجتمعي بمختلف مرافقه، وفي حالة اتساع المجتمعات المستعملة للتكنولوجيا المتقدمة فإن القيم المرافقة لهذه التكنولوجيا تعوض الثقافة التقليدية وتُكوِّن الوجدان البشري بصورة جديدة، فتتشبع الحياة البشرية بقيم متشابهة يعززها التداول التكنولوجي متى تحول إلى ظاهرة عامة.

في هذا الإطار يتحدث البعض عن خطاب الهوية باعتباره مجرد حنين إلى زمن ينقرض ليفسح المجال لأزمنة جديدة قادمة من بين مفرداتها الأثيرة مفهوم العولمة بديل الثقافة العتيقة والتقليد الحافظ لذوات لم تعد هي هي ابتداء من دخولها عصر التقنية ومغامرة إبداع الإنسان الجديد.

المفارقة التي تنشأ هنا بين لغتي العداء المتبادل بين مناصري العولمة وأنصار الدفاع عن الهويات الثقافية والاختلاف، تتمثل في وجود فروق جوهرية بين منتجي التقنية ومنتجي المجتمع العالمي الجديد وبين مستوردي التكنولوجيا من المجتمعات التابعة التي تكتفي بالنسخ والاستعارة وتوليد الأشباه والنقائض.

هذه المفارقة تولد إشكالات جديدة تتطلب منا الاحتراس التام في إطلاق مفهوم العولمة في المستوى الثقافي، فهناك الغام متعددة تواجهنا إذا لم ندقق في المفاهيم وفي أبعادها وخلفياتها النظرية والتاريخية.

* * *

لم تكن غايتنا من الملاحظات التي تضمنتها هذه الورقة تتجاوز مسألة إثارة الانتباه إلى ضرورة الدقة والتدقيق في استعمال المفهوم في المجالات المختلفة التي أصبح يستعمل فيها.

كان هاجسنا الأساس يتمثل في مسعى معرفي خالص، وذلك بهدف تجنب الارباكات المتعددة التي تسقط فيها كثير من المحاولات التي تباشر التفكير في موضوع العولمة دون حد أدنى من التدقيق في دلالاته المركبة والمعقدة.

صحيح أننا كنا نلجأ بين الحين والآخر إلى سرد بعض الأمثلة من هذا التخصص المعرفي أو ذاك، إلا أن هدفنا الأول والأخير لايتجاوز

عتبة التنبيه إلى لزوم الاحتراس أثناء استعمال المفهوم لكي نتمكن من المساهمة في صياغة جوانب من أبعاده في ضوء الإشكالات الخاصة بواقعنا والمتعلقة بمستوى تطور مجتمعاتنا، فالعولمة كمفهوم وكتوجه تاريخي وكإرادة جامعة بين الطموح التاريخي والحتمية الاقتصادية مطروحة في حلبة الصراع التاريخي والنظري إضافة إلى كونها شأنا يخص البشرية جمعاء.

إعادة النظر في الإعلان العالمي

لحقوق الإنسان 1948

ضرورة تاريخية وأخلاقية

1 - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948 والإعلانات الأخرى

مرت خمسون سنة على تدوين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948 - 1998) خاضت فيها البشرية معارك متعددة تمت فيها الاستهانة بمبادىء الإعلان، وأثيرت فيها قضايا تدعو *إلى التفكير مجددا في مواده وديباجته العامة*. وقد لا يكون هناك خلاف كبير بين المشتغلين بمجال حقوق الإنسان في أهمية الروح العامة الموجهة لأغلب وأهم المبادىء التي حُرِّرت بنود الإعلان انطلاقا منها وبواسطتها، إلا أن المسافة التي ظلت تتسع وتضيق طيلة الخمسين سنة المنصرمة *بين مبادىء التصريح ومعطيات الواقع الإنساني* في مستوياته المتعددة تدل بما لا يدع أي مجال للشك على وجود مفارقات لا حصر لها بين *الإعلان كمشروع للتحرر والانعتاق وبين قيود التاريخ وموانع الواقع*، التي تحول دون حصول *المطابقة المأمولة بين الطوبى الحقوقية* (الإعلان العالمي) وحياة *البشر الفعلية*.

نحن هنا نقر بالقيمة الكبيرة، القيمة القانونية والأخلاقية والميتافيزيقية الثاوية خلف نص التصريح، ونقرأه كمشروع فعلي لإرادة تروم إعطاء الاعتبار الأول والأكبر للحرية والمساواة والإخاء والكرامة

البشرية، وهي كلها مفاهيم يُعيّنها نص الإعلان، يُقرّها، يدافع عنها ويضعها ضمن سلم أولوياته حيث تقوم ديباجة الإعلان بالتغني بها، وتعمل بنوده على تفصيل القول في بعض جزئياتها، بما يمكّن من التعرف على محتواها كما فهمه مُدَوِّنو الإعلان في الزمن الذي دُوِّن فيه، وضمن الملابسات التاريخية والسياسية التي صاحبت عملية التدوين.

وعندما نفكر في الإعلان في ضوء *الأسئلة وردود الفعل التي توالت منذ صدوره*، نكتشف مرة أخرى *إيجابياته المتعددة*، فهو ككل النصوص القانونية ذات الصبغة الدولية نشأ محملا *بإشكالات التوافق* الذي تمت صياغته في إطاره، فلم يكن بإمكانه أن يصدر إلا بالصورة التي صدر بها، وحتى لو افترضنا جدلا صدوره من طرف جهات أخرى لربما ترتبت عن هذا الصدور أيضا ردود فعل مماثلة.

ولهذا نحن نعتبر المعارك التي بلورها صدور الإعلان بمثابة *مناسبات لتعميق النظر في فحواه، وفي الغاية التي أنشىء من أجلها*. وأكبر دليل على ما نقول هو المواثيق التي صدرت في أكثر من جهة حاملة نعت الجهات التي أصدرتها، حيث لم تتمكن من *التخلص من كثير من مقدمات الإعلان الفلسفية والأخلاقية*، ولعلها سارت على نهجه في روحه العامة المتمثلة في إيجاد ميثاق يرعى الحقوق الإنسانية ويحفظها، *فالميثاق الافريقي لحقوق الإنسان والشعوب (1981)* ومشروع *الميثاق العربي لحقوق الإنسان (1986)* والإعلان العالمي *لحقوق الإنسان في الإسلام (1981) وإعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام (1990)* وغير ذلك من المواثيق الجزئية التي تشير إلى أقطار بعينها *(الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان - الجماهيرية (1988))*، كلها تسلم بصورة معلنة بروح إعلان 48، رغم أنها أعدت

في الأصل وفي الأساس لمواجهة هذا الإعلان ونقده بحكم ما تعتبره تمركزا غربيا معلنا في ديباجته وبنوده.

هل يعني هذا أن مرجعية الإعلان تحولت إلى *سقف عقائدي مؤسس لكل خطاب في مجال حقوق الإنسان؟*

إن مراجعة متأنية للإعلانات والمواثيق الجزئية التي دُوِّنت وأعدت لتخطي عالمية إعلان 1948 المفترضة تدل *على قوة هذا الإعلان*، كما *تدل على مرونة* بنوده، أما الاختلافات القائمة بين المواثيق الجزئية والإعلان الأممي فإنها تؤكد في *نظرنا قوته ولا تقلل من قيمته أبدا*. وما يدعم كلامنا الأجيال الأخرى من المواثيق التي صدرت معززة روح إعلان 1948، يتعلق الأمر بعهدي الحقوق المدنية والسياسية ثم الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وقد صدرا معاً سنة 1966 .

لايعني هذا أننا نسلم بالإيجابية المطلقة لإعلان أُعِدَّ في سياق ملابسات سياسية أيديولوجية تاريخية معلومة، قدر ما يعني أولا وقبل كل شيء *أن انفجار الوعي الحقوقي الذي ولَّده الإعلان بتوالي صدور مواثيق جزئية يعد أمرا مقبولا بناء على ديباجة الإعلان وروحه العامة*، وعندما تعلن المواثيق الجزئية اختلافاتها مع بعض بنود الإعلان أو تحيل في ديباجاتها إلى مرجعيات *دينية أو أخلاقية أو وصفية مناقضة* أو متكاملة مع مرجعياته فإن الأمر يؤدي في النهاية إلى توسيع دائرة النظر، *ويحول النسبية* المستوعبة *في* بنود *الإعلان إلى أمر فعلي*، كما أن جهود الفاعلين في حقل تدوين هذه المواثيق تتحول إلى مكاسب جديدة *تثري دائرة الإعلان، وتغنيها بما يمكِّن من ضرورة* مواصلة الجهد لا إلى تضييق بنود الإعلان بل إلى *ضرورة تحيين هذه البنود وإعادة النظر فيها* في ضوء ما راكمته الإنسانية في أزمنة وأمكنة متعددة في موضوع *إيجاد صيغة عالمية لإعلان يرعى هذه الحقوق*.

2 - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان... سقف نظري ذو مرجعية غربية

أغلب الانتقادات التي وجهت لإعلان 1948 اكتفت *بإبراز طابع المركزية الغربية المهيمن على مرجعيته*، فقد تضمنت مفاهيم الإعلان الكبرى المتمثلة في *الحرية* والمساواة والأخوة *والكرامة والحوار والتفاهم والعدل* إيحاءات تحيل بالدرجة الأولى إلى مرجعية *فلسفات القرن الثامن عشر والتاسع عشر الغربية، فلسفة الأنوار ومبادىء الثورة الفرنسية، ثم قيم الفكر السياسي الليبرالي والاشتراكي* كما تبلورت في فلسفات القرون الثلاثة الأخيرة، وذلك إضافة إلى المنحى *الميتافيزيقي الوضعي* الذي يستجيب لنظرة خاصة *للإنسان وللتاريخ وللمستقبل الإنساني* كما تصوره الفاعلون في حقل العلاقات الدولية في منتصف القرن العشرين.

ولهذا السبب بشرت الإعلانات الأخرى التي نشأت بعد التصريح المذكور بحقوق جماعات اعتبرت مهمشة فيه، ودافعت عن قيم ميتافيزيقية مغايرة للقيم التي اعتمدها الإعلان، حيث أبرز البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان *أهمية الهداية الإلهية في التاريخ ضد مفهوم الطبيعة الإنسانية الفاعلة بصورة مستقلة عن أي إرادة متعالية*.

خارج نقد المرجعية المتمركزة على الذات الغربية، وخارج الإلحاح على مبادىء مناقضة للطابع الوضعي الذي تبلورت في إطاره القيم المتعلقة بحقوق الإنسان لا نجد *نقدا جذريا نافيا ومتجاوزا لمنظومة القيم التي اعتمدها الإعلان*، وهذا الأمر يمنح الإعلان *امتيازا نظريا* لا ينبغي التقليل من شأنه، ولا إغفال الرأسمال الرمزي الذي يترتب عنه.

أما الانتقادات القوية التي وُجِّهت للإعلان فإنها تتعلق بالدرجة الأولى *بطابعه المفارق* عندما تمتحن مبادئه في علاقاته بالواقع، واقع العلاقات بين الأفراد والدولة، وواقع علاقات الدول فيما بينها وواقع علاقات الشعوب فيما بينها، فقد ظلت كثير من بنود الإعلان في مستوى الوعي *القريب من الطوبى* والبعيد عن الممارسات الفعلية داخل الجماعات الإنسانية، كما ظلت بنوده المتعلقة بالعلاقات الدولية مجرد طموحات متنافرة كلية مع ما يجري على أرض الواقع، من أشكال الصراع والحيف والتنازع، المعتمد شريعة *الغاب* وشريعة *الأقوى*، ولم تتمكن *اللغة الحقوقية* المغلفة لبنوده من اختراق *إرادات العنف المؤطرة للوجود التاريخي* القائم بين الأمم والدول والشعوب.

من بين الانتقادات الأخرى الهامة التي صدرت ضد الإعلان، يمكن أن نشير كذلك إلى الرغبة في *التنميط القسري* الذي تتبناه بعض المنظمات الدولية أثناء دفاعها عن الإعلان، حيث تعمل على تحويله إلى *أداة مطلقة* تقيس انطلاقا منها درجات استيعاب الأفراد والجماعات والدول لبنود التصريح، وبنود المواثيق التكميلية التي أصدرتها المنظمات التابعة للأمم المتحدة. ففي هذه الإرادة تبرز بصورة مكبرة صور *الهيمنة المرتبطة* بالمصالح والمرتبطة في الوقت نفسه بمستويات الصراع الدولي القائمة اليوم.

هنا يتم تكييف الحقوق لخدمة برنامج في التقدم معاد لمصالح الشعوب والأمم الأخرى، حيث تتحول الأقطاب الاقتصادية الكبرى في العالم إلى أقطاب فاعلة وموجهة لمسيرة التاريخ حسب طموحاتها ومصالحها، وما تتطلبه هذه الطموحات من تسخير للإرادة الدولية بما يخدم هذه الأهداف ويرعاها حتى عندما تكون متناقضة مع طموحات وتطلعات أمم أخرى، فيحصل ما يعرف بالكيل بمكيالين ويتم توظيف

دعاوى الديمقراطية وحقوق الإنسان لخدمة أهداف محددة سلفا، فتصبح *مواثيق الحقوق الإنسانية* مجرد وسائط تستعمل لأغراض لا علاقة لها فعلا بهذه الحقوق إن لم تكن معادية في الجوهر لمقتضياتها.

النقد موجه *لعمليات التسخير والتوظيف التي تفرغ المواثيق من محتوياتها الفعلية*، وتقرأها في سياق ترتيب العلاقات الدولية من منظور يعتمد *آلية في الهيمنة* لا ترى أي حرج في مواجهة الآخرين بأساليب مختلفة ومتناقضة، خدمة لمشروعها المتمثل في *الاستقطاب والهيمنة*.

لكن هذه الانتقادات كما هو واضح لا تهم الإعلان في ذاته، فالإعلان كخطاب متماسك في باب الحقوق المتعلقة بالإنسان والعلاقات الإنسانية يظل نصاً معبرا عن درجة عليا من درجات تطور العلاقات الإنسانية، أما التوظيفات التي تلحق خطابه أو تكون تابعة لبعض آليات توظيفه وتوجيهه، فإنها تدخل في *عداد المسائل ذات الصبغة السياسية والاستراتيجية*، وأحيانا تتخذ بشكل مكشوف مظاهر *الصبغة العسكرية*.

3 - مفارقات الإعلان ومحدوديته

انطلاقا من هذا فإن الصراع العالمي في جبهة حقوق الإنسان يتخذ عدة مظاهر، بعضها يخص الإعلان والمواثيق الدولية في باب حقوق الإنسان، وكثير منها يخص *آليات التطبيق والتوجيه والتنفيذ والتسخير*، وهذه الجبهة الثانية تثير قضايا خلافية متعددة رغم أن جوهرها الأساس يتمثل في منطق القوة الذي مازال يتحكم في صيرورة التاريخ.

وما يهمنا في هذه المحاولة هو الجانب المتعلق بالجبهة الأولى جبهة *النص*، جبهة المواثيق، وفي إطارها نفكر في إعلان 1948 باعتباره تصريحاً دُوِّن منذ نصف قرن، وخلال هذه المدة الزمنية الطويلة حصلت معارك فكرية وسياسية حاسمة، كما ساهمت مجموعات بشرية متعددة في بلورة مواثيق لا نقول مضادة لهذا الميثاق، بل إنها تشكل إضافات من *أجل التدقيق* في بعض بنوده *وتوسيع بعضها* الآخر، وكذا في مجال *تنويع المرجعيات* الناظمة له.

إضافة إلى ذلك نحن نعتقد أن متغيرات أخرى تتعلق *بالتاريخ والسياسة والاستراتيجية* تدعو إلى تجاوز كثير من صيغ الإعلان، فلا يعقل في ضوء التحولات التي عرفها الصراع الدولي بعد انهيار المعسكر الاشتراكي، وبعد الثورة الإعلامية وثورة التواصل، والمتغيرات الاقتصادية الكبرى التي تروم بلوغ عتبة ما أصبح يعرف *بالعولمة*، لا يعقل بعد كل التحولات والثورات التي أشرنا إلى عناوين بعضها الكبرى أن يظل الإعلان قادرا على استيعاب كل المتغيرات التي جرت والتي ماتزال تجري أمام أعيننا في نهاية القرن العشرين.

إذا ما تابعنا نماذج من الجهود التي بذلت في نقد الإعلان، استطعنا أن نتبين أن *توسيع المرجعية* بالإشارة إلى *مختلف التيارات الفكرية* التي ساهمت بطريقة أو بأخرى في تبني جوانب من قضايا حقوق الإنسان يساهم في إشراك الجميع في موضوع يتعلق بالجميع، فنحن لانستطيع الدفاع *عن كونية مبادىء ومواثيق حقوق الإنسان إلا بإشراك كل الثقافات التي ناصرت أو تناصر هذه الحقوق*. فلا يعقل بعد صدور جملة من المواثيق المتبنية لمرجعيات محددة أن تظل صيغة الإعلان الأممي لسنة 1948 *بمثابة صيغة نهائية ومغلقة*، بل ينبغي عند إعادة النظر في هذا الإعلان أخذ الملاحظات المتعلقة بالمرجعية بعين الاعتبار.

صحيح أن عناصر متعددة في *المرجعية الأنوارية* المتحكمة في صيغ الإعلان، و*المرجعية السياسية الليبرالية* الموجهة لخطابه، وكذا *المرجعية الوضعية* ومرجعية *الحقوق الطبيعية والميتافيزيقا الدنيوية* وبعض *البنود* ذات *التوجه الاشتراكي*، كلها عناصر مرجعية تعبر عن درجات من تطور الوعي الإنساني الغربي على وجه الخصوص، وكثير من مكاسبها ترتبط بصيرورات في *الفكر معقدة ومتداخلة بل* ومستوعبة لمرجعيات *أخرى سبقتها*، إلا أن حساسيات الموضوع السياسية تدعونا إلى مراجعة مبدأ المرجعية بما يسمح بإدراج معطيات ثقافية متنوعة تمكِّنُ أطرافا أخرى تنتمي إلى ثقافات مغايرة للثقافة الغربية من الاشتراك في بناء مشروع إعلان *يخص الإنسانية جمعاء*، كما يخص شعوب المعمور وبدون تمييز.

وإذا كنا نعتبر أن قيمة إعلان 1948 تتمثل في قدرته على *التعبير الحقوقي الفلسفي الأخلاقي والتاريخي على تطلعات المجتمع الدولي في الزمن الذي* حرر فيه، بل ونجاحه في صياغة إعلان يعكس تاريخ مرحلة طويلة من الصراع من أجل الدفاع عن حقوق الإنسان، *فإن الانتصار لهذا الإعلان يقتضي الدفاع عن ضرورة تغييره بإعادة تدوين ديباجته وبنوده في ضوء المتغيرات الكبرى*، التي لحقت الوعي الإنساني بموضوع حقوق الإنسان، والمتغيرات التي شملت جوانب متعددة من حاضر الإنسانية في مستوياته الاقتصادية والسياسية والأخلاقية.

وقد يكون من اللازم أن نشير هنا إلى ضرورة أخرى تدعونا إلى إعادة تحيين بنود الإعلان، يتعلق الأمر *بالضرورة الأخلاقية*، صحيح أن الإعلان ظل مجرد مشروع، وأن كثيرا من بنوده لم تتجاوز *أفق الآمال البعيدة كل البعد عن التحقق*، إلا أن التوظيفات السياسية التي سخرت

الإعلان لخدمة أهداف معينة، وبصورة تكشف عن تناقضات معلنة تدعو إلى استحضار *المعيار الأخلاقي* باعتباره المعيار القاعدة لبناء عهد يضع نصب عينيه تقليص حدة المفارقات القائمة بين خطاب الحقوق وواقع هذه الحقوق الفعلي والتاريخي.

ينبغي إذن أن *لا يكرس الإعلان شريعة الصراع وغلبة الأقوياء*، لأننا نعتقد أن مشروع إيجاد إعلان يحمي حقوق الإنسان قد تبلور كمحاولة لتخطي العتبات المذكورة، فلا يعقل أن يقوم خطاب أنشىء لحماية حقوق الإنسان على تكريس مَهَانَة الإنسان بل ومهانة الشعوب.

ونحن نعتبر أن الخروق الكبرى التي تمارسها الدول العظمى اليوم في مجال التشريع لاقتصاد عالمي يحمي مصالح الشركات العابرة للقارات والمتعددة للجنسيات، والتسويات الإقليمية التي يمارسها الأقوياء تحت أغطية وشعارات القانون الدولي والمؤسسات الدولية في صيغها القائمة، تندرج في سياق حماية حقوق الإنسان والشعوب، إنها اختراقات تعكس فعلا إرادة مناهضة الإعلان 1948 . وفي هذا السياق فإن إعادة صياغة هذا الإعلان في ضوء المتغيرات التي أشرنا إلى أمثلة منها فيما أطلقنا عليها نعت الخروق التي تمارسها الدول الكبرى اليوم على باقي شعوب العالم وفي أكثر من واجهة من واجهات الصراع السياسي العالمي، تتطلب فتح نقاش معمق حول جملة من المبادىء والقواعد الأخلاقية التي تتجه لبناء تصريح بل ميثاق لايكتفي باستعادة المبادىء العامة التي وجهت إعلاناً حرر منذ خمسين سنة، بل يعمل على بلورة مبادىء مناسبة للتطور الذي عرفته رحلة البشرية خلال هذه المدة، وهي تناضل مُنَدِّدَةً بكل ما يخالف حقوق الإنسان والشعوب، وداعية لمناصرة كل ما يمكن من حماية كل

الجماعات البشرية من التعبير عن قيمها بكل شجاعة، *نُصْرَةً لآدمية الإنسان في كل مكان، ودفاعاً عن إمكانية صياغة إعلان* يستوعب *كل مآثر ومزايا تصريح* 1948، في أفق تطويرها بالاستعانة بمختلف المواثيق والجهود التي بذلت خلال هذه المدة وربما قبلها، في مجال الدفاع عن الإنسان وحقوقه، فقد يساعد هذا الأمر في التغلب على تحديات القرن الواحد والعشرين، الذي نأمل أن يكون عقده الأول مناسبة *لصياغة إعلان* جديد *من أجل حقوق الإنسان والشعوب*.

نقد العقل أم عقل التوافق؟

حول مواءمة محمد عابد الجابري بين التراث والحداثة

يقترح الجابري في مشروعه الفكري ، تصوراً محدداً لكيفية تجاوز إشكالية المواءمة بين التراث والحداثة . يبني هذا التصور من خلال اهتمامه المباشر بقارة التراث ، وتفكيره في الأوضاع الثقافية العربية الراهنة ، كما يبنيه من خلال تركيزه على المجال الثقافي بالدرجة الأولى ، وذلك بحكم تخصصه ومهنته من جهة ، وربما بحكم نتائج تجربته في العمل السياسي والعمل التربوي .

استغرق بناء هذا التصور ، أزيد من عقدين من الزمن ، ويعرف الذين واكبوا إنتاج الرجل ، أهم مراحل تمفصله ، وأبرز الحلقات التي استوى فيها مغامرة ومشروعاً ، ثم ملامح أولية في مقالة وبحث ، ثم أطروحة ، وجملة من النتائج ، ثم قضية تهم الآخرين ، كما تهم صاحبها . وقد لا نجازف إذا ما قلنا قضية تخص جيلاً كاملاً ، وتعكس في كثير من وجوهها ، جملة من الطموحات والآمال ، وجملة من الحوافز ، وصورة من صور الاستواء الفكري المعبر عن صيرورة تاريخية نظرية معقدة .

لم يتخذ التصور المتضمن في أعمال الجابري نمطاً واحداً ثابتاً ونحن الذين واكبنا التجليات المباشرة لإنتاجه ، عندما استمعنا إليها كمحاضرات في شعبة الفلسفة بكلية الآداب بالرباط ، في نهاية الستينات ، أو عروض في ملتقيات فكرية في منتصف السبعينات ، أو

تأملناها لاحقاً وقد صدرت في مصنفات، ثم تحولت إلى مقدمات لبناء أطروحة، ثم شاهدناها وقد استوت مفاصل وحلقات ضمن مشروع نقدي متكامل، ندرك جيداً قيمتها، كما ندرك حدودها، أبعادها، حواجزها وعوائقها، تاريخيتها، علاقتها المباشرة بطبيعة الفكر المغربي خصوصاً، والفكر الفلسفي المغربي والعربي على وجه العموم. كما نعرف نسيج العلاقة القائمة بينها وبين تاريخ الفلسفة، ونسيج العلاقة القائم بينها وبين فضاء الصراع الثقافي والأيديولوجي، محلياً وقومياً وعالمياً.

في الآثار العينية للأطروحة والتصور، نستطيع الحديث عن نمط المعالجة والمقاربة المتبعة في هذه الآثار، نستطيع معاينة المرجعية الناظمة لها، كما نستطيع متابعة عملية التشكل النصي، ومراقبة نمط الاستدلال والبناء، والوقوف على مختلف الجهود المبذولة لبناء معمار في النظر.

وبحكم متابعتنا لأغلب وأهم ما كتب الرجل، فقد استطعنا الوقوف على خاصتين أساسيتين في إنتاجه، خاصية البحث، وخاصية التأويل. تستند الخاصية البحثية، في المقالة الجابرية، إلى رصيد هائل من المعطيات النصية التراثية، والمعطيات التاريخية، كما تعتمد أدوات منهجية مستمدة من حقول معرفية معاصرة، موظفة في سياق بناء البحث واستخلاص النتائج.

نقف على طبيعة هذه الخاصية في سياق التحليل والتركيب والترتيب والبناء، والملامح العامة لهذه الطبيعة في البحث، واضحة تماماً في ثلاثية نقد العقل العربي، التكوين، البنية، والمجال السياسي، حيث يستثمر الباحث كثيراً من المعطيات، اعتماداً على جهاز منهجي منفتح على مفاهيم وآليات استدلالية متنوعة، بهدف بناء أطروحته، وصياغة أبعادها المختلفة.

أما الخاصية الثانية خاصية التأويل، المحددة لنمط الكتابة الجابرية، فتتمثل في المقدمات والخلاصات، وأشكال التوقف الاستنتاجي، التي يمارسها الباحث في كل ما يكتب.

ففي مقدمات نصوصه وخواتمها، يعين الباحث الآفاق التي يتجه صوبها، والأهداف التي يروم بلوغها، والمقاصد والغايات التي يتوخاها بالصورة التي تمنح مساهمته النظرية التماسك المطلوب في مجال البحث النظري.

تكشف هذه الخاصية عن تصور الجابري لوظيفة الفكر داخل المجتمع، وظيفة الفلسفة بالذات، وظيفة قراءة التراث في سياق المتغيرات القومية الجارية، وهي توضح جوانب من طبيعة الخاصية الأولى، وتكشف عن الاختيارات التي يتجه الباحث لبلورتها، والدفاع عنها.

وراء الخاصيتين المذكورتين، جملة من المقدمات، بعضها معلن وصريح، وبصورة قوية، وبعضها مضمر وضمني، ويمكن التعرف عليه من خلال أمارات وعلامات كاشفة، أي من خلال أعراض المكتوب، المتمثلة أولاً وقبل كل شيء في بياضاته، في المسكوت عنه، في اللامفكر فيه، وفي المعلن بصورة غير مباشرة. نذكر من بين هذه المقدمات، أن التفكير في التراث، في أعمال الجابري، لا يندرج ضمن خطة في البحث التاريخي الموضوعي الوصفي والمحايد، فهذه المقاربة بناء على عدة الباحث الفلسفية والتاريخية، لا تعتبر أمراً ممكناً، حتى عندما نعتقد بذلك، ونمارس التأريخ بعدة منهجية تقليدية، فلا يمكن استعادة الماضي في الحاضر بمحتوي الماضي، والنص التراثي لا يهب نفسه للجميع بنفس المعنى، والدلالة اللغوية حمالة أوجه، في زمن النطق بها وكتابتها، ثم في الأزمنة التي تليها وتترك ظلالها عليها وبجوارها.

ويضاف إلى ذلك، المعاني المتعددة التي راكمتها الصيرورة التراثية على النصوص والأسئلة والإشكالات، في علاقاتها المتعددة، بتطور المعرفة، وتطور اللغة، وتطور العلم، وتحول آليات الفهم وبصمات الزمن.

ينتج عن هذا، أن كل تعامل مع القارة التراثية في الحاضر، يستجيب في نظر الباحث لأسئلة الحاضر، بوعي أو بدون وعي، أما الاستعادة البريئة والمحايدة للماضي، فهي مسألة تختلط فيها الهواجس بالأوهام والأحلام، وتؤشر على وعي ينقصه الإدراك الواعي بمقتضيات الزمان، وتداخل الأزمنة.

يعي الأستاذ الجابري جيداً هذه المسألة، وهو يضع مقاربته للتراث ضمن أسئلة وهواجس الحاضر، ضمن التحول التاريخي الجاري اليوم، وقد أعلن في المراحل الأولى لبداية اشتغاله بالمتن التراثي، منذ اختياره لابن خلدون كموضوع لأطروحته في نهاية الستينات، وعند كتابته لمقدمة "نحن والتراث" (1980) التي تشكل البيان الأول للاختيارات التي أعلن عنها وهو يقارب نصوص فلاسفة الإسلام، قلت أعلن في هذه المقدمات وعيه بالمسافة الزمنية القائمة بين محتوى التراث وأسئلة الحاضر، بين محتوى التراث ومحتوى الحداثة السياسية والفكرية.

إلا أن إعلانه لهذه المقدمات، دفعه إلى التفكير في كيفيات تملك أصول الحداثة الغربية، خاصة وأنه يعرف أن التغريب القسري حاصل في مستويات أخرى من التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وما يرتبط بها من بنيات، وذلك بحكم مقتضيات الهيمنة الامبريالية وتوابعها.

تعلن مقدمات موقفه من التراث، بعبارة صريحة، أن وعياً نقدياً جديداً بالتراث يعد أولية ملازمة لكل انفصال تاريخي عنه، ولا تكون

المعاصرة ممكنة في نظره (تملك أصول الحداثة) دون إعادة بناء مقومات الذات، بالصورة التي تحول منتوجات الحداثة وممكناتها إلى أفق طبيعي، في سياق تطور الذات، قراءة التراث هنا أشبه ما تكون بعملية حفر تبحث لمقومات الحداثة عن تاريخ آخر، سياق آخر مخالف لسياقها، لكنه يمتلك في نظر الباحث كل العناصر، التي يمكن أن تحوله إلى جذر آخر لها.

لا يحترس الباحث كثيراً من مسألة تصنيفه بناء على المواقف التي يتخذها والخلاصات التي ينتهي إليها، في دائرة المنزع التوفيقي، بل المنزع السلفي الجديد، كما بدا بصورة مكبـرة في نظر من استمعوا مؤخراً إلى محاضرته في كل من الرباط والدار البيضاء،(1997) في موضوع انطلاقه في الإعداد للجزء الرابع من مشروعه، في نقد العقل العربي، أقصد بذلك، مشروع بحثه في نظام القيم، في التراث العربي الإسلامي، (العقل الأخلاقي).

قلت وأقول لا يحترس، لأنه يريد أن يكون واضحاً، وهو يعمل أقصى ما يمكن لتجنب الرديكالية في مقاربة إشكالية التراث، بل إنه يستسهل النقد الجذري، عندما يورد في خاتمة الجزء الثاني من نقد العقل العربي، جملة «ما أسهل الهروب إلى الأمام». يكفيه أنه أنجز مشروعاً في النقد، نقد العقل العربي، وذلك بإعادة صياغته لنظام النظر التراثي، بنية العقل العربي، بل بنيات العقل العربي، البيان والبرهان والعرفان.

لا جدال في قوة هذه الأطروحة، في المستوى البحثي الخالص، ويزداد جلاء قوتها عندما نستعرض الجهود الراهنة في قراءة التراث، وخاصة إذا كنا نعرف تعقد الظاهرة التراثية، وارتباطها بإشكالات لا حصر لها، في الفكر وفي السياسة وفي المجتمع.

لكن هذه القوة تزداد وتتعاظم، عندما نضع ثمارها، بجوار الخطاب التراثي، الذي يتمظهر اليوم في لغات وحساسيات جديدة، ويتخذ ملامح لا حصر لها في الواقع...

صحيح أنها تتخذ في شكلها صورة المقاربة البحثية الأكاديمية، حيث تُوَظِّف كما أشرنا معطيات، وتستعين بآليات في المقاربة واستخلاص النتائج، إلا أنها ترسم لنفسها في المدى البعيد، أفقاً في الإصلاح الفكري التاريخي، يتجه لمنع احتكار المنتوج التراثي، من طرف من يعتبرون أنفسهم، حراساً لتاريخ أرحب من أن يظل مجرد قيد، مجرد سقف متعال لا يمكن تقويضه.

المسافة في نصوص الجابري بين البحث والتأويل، مسافة إشكالية، لأنها أولاً عملية ثنائية، تركيب داخل التركيب البحثي، ولكي نتجنب التجريد الخالص، نُعَيِّن من خلال الأطروحة بعض حدود هذه المسافة. في الجزء الثاني من نقد العقل العربي، يجتهد الباحث لبناء أنظمة النظر العربي الإسلامي، وفي الجزء الثالث يجتهد لبناء محددات العقل السياسي الإسلامي، أما في الجزء الأول فيكشف ملامح عصر التدوين الأول، أي يكتشف ملامح التكون والتكوين والاستواء النظري، وبناء نظام قواعد التفكير. ان الرصيد المعتمد في البحث في هذه الأجزاء، هو متون التراث، في أبوابها وفصولها المختلفة، وفي مجالاتها المعرفية المتنوعة. الفلسفة والكلام والتصرف والمنطق واللغة... لكن مرمى البحث، هو التفكير في كيفية تجاوز قيود العقل التراثي في الحاضر. إن مرمى البحث بالضبط، هو التفكير في كيفية توطين الحداثة، حيث لم يعد بإمكان المشتقات التراثية في صنميتها وتكلسها ونصيتها، أن تواجه متطلبات الأزمنة الحديثة، بكل ما بلورته من تجارب وثورات وقطائع، في مجالات المعرفة والعلم والتاريخ.

هنا ينتقل الباحث من مستوى التحليل، إلى مستوى التأويل، حيث يفكر في كيفية امتلاك مقدمات الحداثة، من داخل عملية إعادة تملك التراث يفكر في الانفصال بالاتـصال، هـنا يختـل البحـث في المسـتوى المعـرفي التـأريخي الخالـص، لكـنه ينفـتح على مستوى آخر، هو مستوى التأويل، الرامي إلى توظيف معطيات التراث في معارك الحاضر.

مغامرة التأويل في أطروحة الجابري، مرتبة ومعدة في المجال السياسي التاريخي، مجال المعارك الايديولوجية، لكنها تثير أسئلة متعددة، في المستوى المعرفي، وفي المستوى الايديولوجي أيضاً.

إنها تثير تحفظات، استفهامات وخلافات، لكنها في الآن نفسه، تُمَكِّنُ في مستوى الصراع الدائر، من تحقيق توازنات، استثمارات رمزية، وقد تشير إلى إمكانية إعادة بناء كثير من المسلمات المعرفية والمنهجية، وذلك عندما يتم الاقتناع بها، وتصبح مسلمة قابلة للاستعارة والنقل.

إنني اتجه هنا، لمحاصرة ما أسميه المنزع التوافقي، في أطروحة الجابري، والتوافق هنا، من أخوات التوفيق والتراضي، وهو يشير إلى مستوى الوفاق السياسي المرحلي، بين الفصائل السياسية المتصارعة، في فضاء سياسي ثقافي ايديولوجي معين.

أثمر التوافق في أعمال الجابري، استبعاد مسألة أن تظل القارة التراثية، حكراً على اختيار سياسي بعينه، ففي التراث دلائل ومغانم للجميع، ليس بالطريقة التي أنجز بها بعض الماركسيين العرب نظرتهم لمادية التراث، بل بطريقة أخرى تعتبر أن جهوداً فكرية تراثية، عبرت عن لحظات تطور قصوى، في دائرة تطور الفكر الإسلامي، وهي

جهود قابلة للاستئناف اليوم، وهي تمتلك مؤهلات نظرية، تمنحها جدارة الاندراج في تاريخ آخر للحداثة، يُمَكّننا من حداثة مَوصولة بماضينا، وبالآخر، فلا نقلد الغالب، ولا نستعير اللغات والرموز وأنظمة الفكر، يتعلق الأمر بالذات في أطروحة الجابري، بالخلدونية والرشدية وآثار الشاطبي في المجال الفقهي. وهذه النتيجة تثير كما أشرنا سابقاً، إضافة إلى الأسئلة المعرفية، أسئلة تاريخية وأخرى سياسية أيديولوجية.

وفي كل مرة كنا نقرأ فيها أعمال الجابري، أو نتابع بناءه وإعادة بنائه لأطروحته، كنا نعثر على هذه الصيغة مقدمة بشكل أو بآخر. وفي غمرة الصراع الذي ازداد حدة في الآونة الأخيرة، في فضاء الايديولوجيا العربية المعاصرة، حيث ازداد حجم النزعات الإسلامية، ونزعات الدعوة إلى الارتداد إلى الماضي، يقوم الباحث بمزيد من توضيح دعوته، يقرنها بملابسات الصراع الجاري، يستشهد على فشل نقيضها، في تجارب خطابات النهضة العربية، ويعزز دعوته إلى التوفيق والتوافق، باستعارة مفاهيم ولغات، بالتخلي على مفاهيم ومصطلحات، باستبدال مقدمات بمقدمات.

وبحكم اهتمامي بهذا الموضوع، في مستوى أعمال الجابري، ومستويات أخرى من أعمال مفكرين وباحثين عرب، بدا لي أن الخلفية المركزية الناظمة لتصوره للتراث، أي الناظمة لبحثه وتأويله في المجال التراثي، تتمثل في نظرة معينة لطبيعة ووظيفة الفكر في التاريخ. أقصد بذلك أن الأستاذ الجابري يريد أن يقصر وظيفة الفكر في التاريخ، في المستوى الذي يبحث فيه، ويهتم به على مسألة محددة، وهي البحث في إمكانيات التوافق والوئام، على حساب القيم الفكرية الأخرى المتمثلة في الدفاع عن المغامرة المبدعة، النفي الخلاق، والقطيعة المسلمة بمبدأ كونية فعل المثاقفة داخل الحضارات المتعددة، ومبدأ النقد ونقد النقد، ومحاصرة الثوابت والأصول والأزمنة.

لهذا السبب، وربما لأسباب أخرى، لم نشر إليها، لم يفكر الجابري أثناء نقد العقل العربي في الوحي، ولم يقرأ القرآن، وربما لهذا السبب أيضاً لم يطرح الأسئلة الأخرى، الأسئلة التي يعرفها، بحكم انخراطه في قراءة التراث ولا يطرحها، وهي الأسئلة التي تملأ بياضات نصه الفارغة. وربما أيضا لهذا السبب تُحْتَضَنُ نصوصه من طرف جبهات فكرية متناقضة، فقد يعود سبب كل ذلك لكونه أحسن إنتاج فكر في الوفاق التاريخي. وقد يكون هذا الذي أنجزه الجابري مدعاة للاعتزاز والحبور، وذلك من خلال قراءة سياسية مباشرة لما يجري، وما هو قائم، قراءة تريد لنفسها موقعاً بين المواقع، موقعاً في قلب المواقع. وقد يتضمن جهده كفاءة عالية، في قياس متطلبات الزمن، ومقتضيات التاريخ، إلا أننا نعتقد أن مكر التاريخ، قادر على توليد المتناقضات، بمثل ما هو قادر أيضاً على تهيء شروط التصالح، حتى عندما تغيب مقوماتها، أو يتم السكوت عنها، من الأطراف الفاعلة، لحسابات أخرى، قد لا تخطر على من يتصور للفكر وظيفة أخرى، غير الوظيفة التي ترسمها له أعمال الجابري.



قـــــــــــــراءات



حدود ومحدودية السجال الأيديولوجي

قراءة في "نقد الفكر اليومي" لمهدي عامل*

استهلال

إن قراءة آثار مهدي عامل، في إطار الأوضاع العربية الراهنة، وبمناسبة ذكرى محددة، تشير إلى مرور عقد من الزمان على امتداد يد الظلام إليه، يبعث في النفس العزة والأمل، والوفاء والتفاؤل، والثقة في التاريخ. وهي كلها قيم كان مهدي عامل يؤمن بها، وقد عمل طيلة حياته القصيرة على الاسترشاد بها، فيما أنجز من أعمال، وترك من آثار. ونحن نجتمع اليوم لنقرأ آثاره، في ضوء أسئلة حاضرنا بمختلف مستجداته، نشعر بكثير من القرب منه، ومن سيرته الفكرية المكافحة، ومسيرة حياته المناضلة. فقد استطاع المواءمة بين المثقف والمناضل، وقدم من خلال تجربته في الفكر وفي الحياة، نموذجاً فريداً، يحق لنا في مثل هذه المناسبة، أن نراجعه، أن نعيد التفكير فيه، أن ننتقده، أن نستعين به ونحن نواجه معارك الحاضر، ونتطلع إلى المستقبل. إننا بهذا العمل نحتضن شجرته اليانعة والمثمرة، نسقيها بما يهب جذورها مزيداً من الامتداد في الماضي، والاستطالة في الأعالي، ليظل بيننا مهدي، في نص من نصوصنا، وفي سؤال من أسئلتنا، وفي خلاصة أولية يستقر عليها الرأي، ليطالها السؤال بعد حين، فنكشف

* – قدمت هذه الورقة في الندوة الدولية التي عقدتها مجلة الطريق ببيروت أيام 16-18 ماي 1997، تحت عنوان: "نحو تجديد الفكر الاشتراكي"، بمناسبة مرور عشر سنوات على اغتيال مهدي عامل.

محدوديتها، ونعيد التفكير فيها، بجدلية لا تتوقف، جدلية قادرة على خلخلة سواكن ثقافتنا وتحريكها، في أفق التغير والتغيير، ومن أجل بناء فكر مطابق لطموحاتنا التاريخية الكبرى. لنستعر هنا جملة لمهدي عامل يقول فيها: «فليدخل الفكر المناضل في صراع، يستحث الخطى في طريق الضرورة الضاحكة»[1]. قلت لنردد معاً هذه الجملة، ونحن نتحدث معه عن الضرورة الضاحكة، أو الضرورة المغتبطة، تعبيراً عن تفاؤلنا التاريخي، واعتزازاً بالأثر الذي بلورته تجربته في النضال، من أجل توطين الماركسية في الفكر العربي المعاصر.

بعد هذا الاستهلال التحية، أعود إلى الموضوع الذي اقترح علي من طرف اللجنة التحضيرية للندوة، أقصد بذلك قراءة كتاب "نقد الفكر اليومي" لمهدي عامل.

فرغم تحفظي في البداية، على إنجاز هذا العمل بالذات، ورغبتي بالمشاركة إما بعرض عام حول الماركسية العربية، في وجه من أوجهها المتعددة، وذلك بحكم اهتمامي بهذا الموضوع، ومعاينتي لنصوص بعض ممثلي هذا الفكر، في الثقافة العربية المعاصرة. أو تقديم ورقة حول جهود مهدي عامل، في تجديد الماركسية العربية، من خلال قراءة مصنفاته الأخرى، في مجال البناء النظري. أقصد بذلك مصنفاته: "في التناقض"، "في نمط الإنتاج الكولونيالي"، وفي "المسألة الطائفية". إلاّ أن إلحاح الأخ كريم مروة باسم اللجنة التحضيرية للندوة على موضوع "نقد الفكر اليومي"، بناء على المخطط العام للندوة، شجعني على قبول المغامرة، فقرأت النص أولاً، وأعدت قراءة فصول من أعماله الأخرى، ثم أعدت قراءة النص ثانية، وأثمرت القراءة هذه المحاولة التي

1- نقد الفكر اليومي، ص 15.

تتجه للامساك بخيط محدد داخل مساحة النقد، في هذا الكتاب. يتعلق الأمر بالسقف النظري للسجال في النص، حدوده ومحدوديته.

النص المبتور، النص المفتوح: نحو إعادة ترتيب محتوى النص

عندما نقسم كتابات مهدي عامل، إلى الكتابات النظرية الرامية إلى المساهمة في تأسيس مجال النظر الماركسي، في الفكر العربي المعاصر، والكتابات السجالية المتجهة لمحاصرة تيارات معينة، في الفكر العربي، بهدف دعم وتعزيز الفلسفة المادية والتاريخية داخل هذا الفكر، ندرج كتاب "في التناقض" و "حول نمط الإنتاج الكولونيالي" و "في المسألة الطائفية" ضمن الخانة الأولى، رغم أشكال الاختلاف والتنوع القائمة بين هذه المصنفات. ونحن نعتبر كتابه "أزمة الحضارة العربية، أم أزمة البرجوازية العربية"، وكتاب "هل القلب للشرق والعقل للغرب، ماركس في استشراق ادوارد سعيد" و "نقد الفكر اليومي" ضمن الخانة الثانية[2]، وهذا الكتاب الأخير بكل المعايير، هو جزء ثان للنقد الذي بلوره المصنف الذي انتقد فيه الباحث، ندوة الكويت الشهيرة، «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي».

ما يميز "نقد الفكر اليومي"، عن نقد المؤلف لندوة الكويت الآنفة الذكر، هو أن كتاب "نقد الفكر اليومي" لم ينشر من طرف المؤلف، ولم يقم مهدي بتحرير مقدمته الكاشفة، ولا بترتيب فصوله ووضع خلاصاته الجامعة، حيث يعود الفضل في نشره بالصورة التي هو

2- صدرت كتب مهدي عامل عن دار الفارابي ببيروت، وذلك ما بين 1972 - 1986 باستثناء نص "نقد الفكر اليومي" الذي أصدرته لجنة نشر تراث مهدي عامل سنة 1988.

عليها، إلى لجنة نشر تراث مهدي عامل، التي بذلت جهداً يستشعره كل من يقرأ النص بترو، حيث يكتشف العناية الكبيرة بترتيب الموضوعات وتقسيمها وعنونتها، إضافة إلى المقدمة الوافية، التي صاغت فيها اللجنة حيثيات الجمع والتنظيم ثم الترتيب والنشر.

لهذا النص ظاهر معين في فصوله، وفي ترتيبها، ومعين كذلك في عدم اكتمال جزئه الأخير، حيث يدشن الكاتب أسئلة أخرى، ومجالات أخرى للسؤال والمساجلة. وهو مقسم إلى خمسة أقسام، مبوبة بالتتابع الآتي: ملاحظات أولى، في الفكر العدمي، الفكر الظلامي، الفكر البرجوازي المتأسلم، في عدم وجود نمط معيّن للإنتاج الإسلامي.

لكن هذه الفصول، في تتابعها وفي تقسيماتها وتفاصيلها، تندرج ضمن رؤية محددة، في المقاربة والمعالجة، وهي تتخذ نمطاً بعينه في الكتابة، يمكن أن نطلق عليه بناء على توصيفنا الأول لآثار مهدي عامل، النمط السجالي في الكتابة.

نستطيع النظر إلى محتوى الكتاب، خارج التدقيقات التي رتَّب في إطارها جامعو وناشرو النص محتواه، فهو نقد لمختلف تجليات الثقافة العربية المعاصرة غير الماركسية، نقد لبعض مظاهر الفكر الليبرالي والفكر السلفي، وفكر النزعات الإسلامية، وتيارات الإسلام السياسي، وبعض مظاهر وتجليات الثقافة العربية، المنفتحة على آليات القراءة السياسية غير المتحزبة، والقراءات التاريخية لبعض جوانب ومجالات التراث الإسلامي، إلى غير ذلك من النصوص والمقالات والمحاولات والكتب، التي سعى مهدي لمحاصرتها بمبضع التحليل والنقد، واعتماداً على جملة من المبادىء والقواعد والأوليات، المستمدة أولاً وقبل كل شيء، من قراءة محددة للفلسفة الماركسية.

وقد لا نجانب الصواب، إذا ما قلنا إن "نقد الفكر اليومي"، يبلور جهداً ماركسياً في نقد بعض أوجه الأيديولوجيا العربية المعاصرة، وذلك من خلال نقد عينة من كتابات مثقفي الشام، باعتبار أن أبرز الأسماء المنتقدة، تنتمي بالدرجة الأولى إلى لبنان وسوريا، ومقالاتها منشورة على صفحات الجرائد والمجلات ودور النشر البيروتية. هذا رغم وجود إشارات وأمثلة أخرى، تتعلق بباحثين ومثقفين من الأردن وفلسطين والعراق، لكن العينة المنتقدة في أغلبها لبنانية[3].

يبلور "نقد الفكر اليومي"، محاولة بل محاولات في نقد كيفيات مواكبة الثقافة العربية، لقضايا الصراع السياسي والأيديولوجي، في الحاضر العربي، وهو نقد يواجه فيه الكاتب، مختلف مدارس وتيارات الفكر السياسي العربي المعاصر، بِعُدَّةٍ فكرية محددة، بهدف كشف تهافت هذه التيارات، ودحض مواقفها، والدفاع على أسلوب معين في التحليل، يعتقد الكاتب بنجاعته وعلميته وتاريخيته وماديته وصوابه، دون أن يرى أي حرج، في نعت الآخرين بمختلف النعوت، لمصلحة تيار في الفكر وفي الفلسفة، يعلن أنه التيار الأصلح والأبقى والأفضل، لمعرفة الحاضر، ومقاربة التاريخ، وترتيب كيفيات تحقيق المأمول، المحدد في «الانتقال الثوري إلى الاشتراكية»[4].

ليس من السهل مقاربة هذا النص، فهو يخوض في قضايا خلافية متعددة، ينتقد ما يسميه الفكر العدمي في المجال السياسي، ويُشَرِّحُ الأيديولوجيا الظلامية والثقافة البرجوازية، والنزعات الإسلاموية الجديدة والمستجدة. لا يكل ولا يمل، يحلل يستنطق النصوص،

3- يناقش مهدي عامل كلاً من موسى وهبة وإلياس خوري وسهيل القش ورضوان السيد، وجيه كوثراني، حسن الضيفة جوزيف سماحة، ياسين الحافظ، حازم صاغية، منير شفيق، أدونيس، محمد باقر الصدر صالح بشير، هشام شرابي، كمال أبو ذيب وغيرهم.

4- نقد الفكر اليومي، ص 79.

يسخر، يُذَكِّر بمقدمات الرؤية المادية، يجتهد لبلورة مقاربة جديدة لتاريخ مجتمعات لا تتوفر بالضرورة، بنياتها الاقتصادية والاجتماعية على معطيات تجعلها قريبة من نمط الإنتاج الرأسمالي، وآلياته في العمل والإنتاج والأيديولوجيا.

ينفي، يقرر، يستنبط، يُعْنَى بالصياغة، كما يعنى بدقة العبارة، يُشَدِّدُ على بعض الجمل والمفاهيم والأدوات المنهجية، يستطرد، يشير إلى مجالات في البحث دون أن يتوقف عندها. لنقل إننا أمام نص يقظ، يفكر فيما ينتقده، ويقوم بدحض أطروحاته مفاهيمه، مقدماته، توجهاته العامة. وإن شئنا الدقة، قلنا إننا أمام "تمارين في الإنشاء"، ليس بالمعنى الانتقادي الذي يوردها به الباحث، أثناء نقده لمقالات موسى وهبة[5]، بل بالمعنى الإيجابي، الذي بلورته الكتابة الفلسفية المعاصرة، حيث أصبحت تعد الإنشائية، جزءاً من امتياز الكتابة المعاصرة، وحيث تقوم قيمة كثير من النصوص في الفلسفة المعاصرة، على كفاءتها التعبيرية الاستعارية، التي تجعلها تبني بالرصيد اللغوي نصوصاً فاتنة، يتداخل فيها سحر المكتوب بإيحاءات الدلالة المفتوحة.

وقد أصبح من الثابت اليوم، أن وعاء النظر يعتبر جزءاً من النظر، وكفاءة التطريز اللغوي، غير المتحذلقة، تعتبر دليلاً على حيوية في الفكر لا ينبغي الاستهانة بها. ثم إن التمييزات التقليدية بين نص إبداعي ونص فكري أو علمي، لم تعد صحيحة دائماً ولا دقيقة تماماً، في زمن التناص والقراءة والتأويل، وتداخل المناهج، واستعارة المفاهيم، فقد ولَّدت هذه المعطيات ثورة أخصبت كثيراً من مجالات الفكر المعاصر.

5- نقد الفكر اليومي، ص 16.

النقد في النص معركة أيديولوجية

يقوم النقد في "نقد الفكر اليومي"، بوظيفة محددة، إنه يتجه لمحاصرة أوجه متعددة من المقالة السياسية والفكرية والتاريخية، المعبرة عن تجليات الجدل القائم، في فضاء الفكر العربي في حركيته اليومية، حيث يقوم الكاتب بكشف خلفياتها النظرية، وأبعادها المعرفية، ليصل إلى إبراز علاقتها بالفكر السائد في المجتمع، موضحاً دورها الوسيط، في لحم الصراعات الطبقية، لمصلحة الطبقة السائدة، سياسياً واقتصادياً، الطبقة التي تجد في النصوص والمحاولات المنتقدة، ما يسند وجودها، بعدم نقض طبقيتها، استغلاليتها وتبعيتها، لمراكز الرأسمالية الامبريالية العالمية.

لا يحترس الباحث أثناء اختياره للنصوص، لا يفاضل، يخاصم الجميع، يُقَارِع كل أنواع الخصوم، مهما تباعدت واختلفت أساليبهم في النظر، وهو بهذا الموقف لا ينتبه إلى موقع أقدامه، بل لعله لا يراها. يستنفر حاسته النقدية إلى حدودها القصوى، فيندفع في تقطيع النصوص والجمل والأمثلة والإشارات، تستهويه لعبة التمرين الإنشائي الملعونة والممارسة، في الآن عينه، فيقوم بها بكثير من التفاني، فتصبح العبارة المركبة والمحبوكة، سيدة المكتوب بامتياز، وخلفها يحتمي الكاتب بمنطق معين لا يحيد عنه.

تسلم نصوص "نقد الفكر اليومي"، باكتشافها لمفتاح سحري جاهز، في أغلب الأوقات، وفي أغلب النصوص المتضمنة في الكتاب، مفتاح قادر على فك المغلقات. يتمثل هذا المفتاح، في مقدمات الفلسفة المادية التاريخية، في نمطيتها النصية (بعض مفاهيم ماركس)، مدعومة ببعض جهود المعاصرين، أمثال شارل بتلهايم، التوسير، بولنتزاس وغيرهم.

يخاصم الكاتب الجميع، استناداً إلى المفتاح المذكور، يستعمل أدواته، مفاهيمه وفرضياته الكبرى، وبعض خلاصاته، لمقارعة مختلف عينات الخصوم، لا يقيم أي تمييز كما قلنا، بين هذا وذاك، فكلهم وبدون استثناء، يمثلون بأساليبهم المختلفة، فكر الطبقة والطبقات المسيطرة، الفكر الذي يتوخى تحييد الوعي، تأمين استسلامه، إلى غير ذلك من الصفات التي يطلقها الكاتب على النصوص المنتقدة وأصحابها.

لكن من أي موقع ينتقد مهدي عامل كل هذه النصوص، وبهذه الثقة والوثوقية؟

يتجه النقد في أغلب المحاولات المنتقدة، وهي في مجملها مُسْتَلَّةٌ من الصفحات الثقافية لجريدتي "السفير" و "النهار" البيروتيتين، لكشف وظيفتها في الصراع الدائر في الراهن العربي اللبناني، حيث تقوم في نظره، بالتشكيك في العقل وفي العلم والتاريخ والسياسة، وهو الأمر الذي يؤدي إلى تهميش الفعالية النظرية الثورية للإنسان، الفعالية التي تقضي بضرورة مواجهته لواقع الصراع الطبقي، في زمن ومرحلة، يطلق عليها الكاتب «مرحلة الضرورة السياسية، في أن تحتل الطبقة العاملة، موقع القيادة الطبقية، في حركة التحرر الوطني»[6].

البديل والهدف واحد ووحيد، البديل ليس جبهة ثقافية، ليس اختياراً مفتوحاً على المستقبل، تتضافر جهود متعددة ومختلفة لبنائه وتشكيله. البديل أيديولوجي بالمعنى الذي يستعمله الكاتب للمفهوم، أي بالمعنى الذي يرادفه فيه بالعلم والعلمية، عندما يقول في لغة

6- نقد الفكر اليومي، ص 77.

شعاراتية تبشيرية، «إنه زمن الفكر العلمي، في عصر الثورات الاشتراكية»[7].

سقف النقد يتحدد في ماركسية بعينها، تخاصم الأفكار والأزمنة، وتصنع الأوهام بلغة تنتقد الأوهام، ولا تدري أنها تُعَلِّبُ الأفكار في قالب متحجر، رغم مساعيها وأمانيها الجميلة في إعادة تأسيس بعض المفاهيم، داخل دائرة العقيدة، لا داخل صيرورة تاريخ الفلسفة.

مقدمات وخلاصات

يتخذ ظاهر النص، ومنطوقه المباشر، وطريقته في النقد، شكلاً سجالياً محدداً، فهو يتجه كما بينا لنقد نصوص ومواقف وآراء، كمايحاول محاكمة طريقة وأسلوب في الفهم والعرض والتفكير، ولا يخفي تحفظه من لغة ومفاهيم وأطروحات ظاهرة أو مضمرة ومتضمنة في النصوص والمقالات المنتقدة، إضافة إلى قدرته على سبر خلفيات وموجهات هذه النصوص النظرية، والفلسفات الضمنية أو العفوية التي تتمركز خلفها، بوعي أو بدون وعي.

إلا أن هذا الظاهر، قد لا يسمح للدارس باستيعاب مرمى الكاتب، وغاية النص. من هنا أهمية تجاوز تسلسله الظاهري، وفصوله المرتبة بناء على معايير التماسك والتكامل، التي ارتضتها اللجنة الجامعة والناشرة للنص، وتلمس الطريق في اتجاه إعادة صياغة المقدمات التي ينطلق منها النص.

7- نقد الفكر اليومي، ص 78.

إن قراءة كاشفة لطبيعة النقد في النص، مطالبة بالإصغاء أيضاً إلى خلاصاته، التي لا تتوفر بشكل جاهز في النص، رغم استوائها بين تناياه. ومطالبة في الوقت نفسه، بالوقوف على البدائل التي يصوغها أو يحيل إليها، أو يلمح إلى جوانب منها، في عبارة سريعة، أو جملة ختامية، أو كلمة تصدر في بداية النقد، أو تغيب بين تلافيف الجمل والفقرات والكلمات.

يظهر النص معطيات، ويخفي ما يعادلها أو يفوقها، ذلك أننا نفترض أن بعض أجزائه ربما كتبت أثناء أو قبل بعض كتب المؤلف الأخرى، وهو الأمر الذي يؤدي إلى إمكانية النظر إلى بعض أعمال الكاتب باعتبارها مقدمات أو خلاصات ونتائج لهذا النص، لا لأنه يُذَكِّر بها، في سياق نقده، أو في هوامشه، أو يستعيد بعض جملها وموضوعاتها أثناء تحليله ونقده، بل لأن الكتاب خصص لقضية محددة، قضية نقد التيارات الأيديولوجية، التي تؤكد حضورها اليومي، في الصحف اليومية السيارة وملاحقها الثقافية، بهدف ترسيخ اختيارات في الفكر وفي السياسة، في الاقتصاد وفي التاريخ، خدمة لمصالح طبقة محددة، رغم إعلاناتها المتكررة، بكونها تفكر في استقلال عن السياسة والتاريخ، وهو الأمر الذي لا يقبله مهدي عامل تماماً، لأنه لا يستطيع قبول مبدأ مجانية الفكر أو الأيديولوجيا، في حلبة الصراع التاريخي.

انطلاقاً من كل ما سبق، بدا لنا أن مراجعة جدية لمحتوى الكتاب، تتطلب تعيين الموقع الذي اتخذه صاحبه أثناء كتابته، فبدون تعيين هذا الموقع، قد لا ننجح في استدراج النص للبوح بكل ما فيه. وهنا يمكن القول إن مهدي عامل، أنجز نصوص هذا الكتاب مستعينا ببعض معطيات الفلسفة المعاصرة والفلسفة الماركسية بالذات. ومن جهة ثانية

فإن الرصيد المعرفي الماركسي، المُؤَطِّر والمُوَجِّه لمقالات الكتاب، مهووس أيضاً بحس المناضل السياسي الشيوعي، المنخرط في ممارسة حزبية محددة، ومشروطة بجملة من الشروط، ضمن سياق تاريخ معين يمثله رصيد الحزب الشيوعي اللبناني وتحدد بعض جوانبه طبيعة الممارسة السياسية الحزبية في لبنان.

لا يمكن في نظرنا أن نقرأ هذا النص، خارج هذين المحددين، بمختلف لويناتهما الدقيقة، رغم صعوبة تقدير مساحة حضور الموقعين المذكورين في النص، وذلك بطغيان الواحد منهما على الآخر، داخل النص الواحد، وعند المقارنة بين نص ونص.

عندما نسلم بهذا، تزداد صعوبة النص، لكننا عندما نقوم باختزال أهم وأبرز مقدماته، ثم أهم خلاصاته ونتائجه، نتمكن من الإحاطة به، فيسهل علينا إذ ذاك تعيين حدوده، لننظر بعد ذلك، في الجهد النظري الأيديولوجي المبذول فيه، ونقف على محدوديته، التي تتجاوز مهدي عامل كشخص وكنص، وتتجاوز الحزب المناضل، الذي كان ينتمي إليها، لتعكس خصوصية حقبة تاريخية، في النظر وفي الممارسة الماركسية، في الوطن العربي، وربما في العالم، وهو ما يجعل النص ينفتح على قضايا، قد لا نكون مؤهلين للخوض فيها بحكم تكويننا وتجربتنا.

لعل أبرز مقدمة في النص، تتمثل في المبدأ الماركسي، الذي صاغته الألتوسيرية بدقة، وذلك عندما تحدث التوسير عن الفلسفة، باعتبارها صراعاً طبقياً في مستوى النظرية.

تقف هذه المقدمة، خلف مختلف النماذج النصية المستعرضة والمشرحة في الكتاب، فمقالات المثقف العدمي، ومحاولات المثقف

"المتأسلم"، ونصوص المثقف الوسطي، المتأرجح بين الأفكار والمناهج والاختيارات، والذي يختار في النهاية، في نظر الباحث، الموقع الذي يخدم مصالح الطبقة السائدة.

أما المقدمة الثانية[8]، فتتمثل في قناعة الكاتب، بأن زمننا هو "زمن الفكر العلمي في عصر الثورات الاشتراكية"[9]، ويعكس هذا المبدأ، تفاؤل الكاتب من جهة، التفاؤل الذي يغذي حساسيته السياسية، وإقدامه على الانخراط النضالي، في صفوف تيار سياسي محدد، كما يعكس من جهة ثانية، فهماً معيناً للمشروع الاشتراكي.

وتتمثل المقدمة الثالثة، في نظرته المختزلة لوظيفة الفكر في التاريخ، الوظيفة التي تحصر مهام النظر الإنساني، في العمليات الفكرية الأيديولوجية، المواكبة والمصاحبة للانخراط السياسي المتخرب، لمصلحة تطور في التاريخ، مرسومة ملامحه العامة سلفاً.

وهذه المقدمة، تستشف من نقده للنصوص، التي عمل على تحليل وتقويض مرجعيتها ومقدماتها، وهي مستمدة من قراءة محددة للماركسية، قراءة تراوح الخطو بين جهد في الإبداع، يغامر بتمثل روح الماركسية، ويعود في الآن نفسه إلى شواهدها، دون أن يتمكن من مغادرة الحصون، المحكومة بمتغير التاريخ، والتي تقتضي عند الوفاء لمنطقها الداخلي، استئناف الإبداع، بناء على قواعدها، لاكتشاف منطق التاريخ، وآليات الصراع، وأدواته، ثم تعميم الروح الفلسفية المادية والتاريخية، على قاعدة أن العلم يُتَجَاوَزُ في التاريخ، وأن المكاسب المعرفية المرحلية، لحظات في سجل المغامرة المبدعة، لإنسانية ما تفتأ تكافح، من أجل تَمَلُّكِ القدرة على صناعة مصائرها، وفق مشيئتها، وبناء على ما ترسم من خطط، وتصوغ من برامج.

8- نقد الفكر اليومي، ص 77.

9- نقد الفكر اليومي، ص 78.

ان انطلاق مهدي من هذه المقدمة، يعكس نصيته ووثوقيته بكثير من الجلاء، رغم خلو نصه من الشواهد النصية المباشرة، واكتفائه باستعادة المبادىء العامة، دون نقل للرسوم والشواهد.

ينطلق النص، من مقدمة رابعة، تسلم بمنظور معين للعلم وللحقيقة والتاريخ، منظور يستمد كثيراً من عناصره، من الفلسفة الماركسية، مقروءة تحت تأثير هواجس نضالية، يحضر فيها السقف العقائدي، أكثر ما يحضر الهاجس المعرفي المفتوح والمنفتح، والمسنود بالنظرة النسبية للفكر وللتاريخ. بل لنقل يحضر فيه المثقف المتحزب، أكثرمن مثقف "في التناقض"، الراغب في المساهمة في التأسيس النظري. يغيب فيها المثقف الساعي إلى بناء تصور تاريخي مُحَدَّد لنمط في الإنتاج، يرسم ملامح الصراع، في المجتمعات المستعمَرَة سابقاً، انطلاقاً من المعطيات والمعارف، التي بلورتها العلوم الإنسانية، في مجال الاجتماع والاقتصاد والتاريخ، دون سقف نصي، محكوم بزمن لم تكن معطياته تسمح بتوليد وبناء معرفة مناسبة، لزمن آخر يتوفر على معطيات أكثر وأوفر، وخبرات تاريخية أوسع.

توجه المقدمات الآنفة الذكر، آلية النقد والبرهنة والاستدلال في النص، لهذا يتجه النقد، لكشف منطق المثقف العدمي، منطق التماثل، ومنطق التجريد. والتجريد في نصوص هذا المثقف، كما يوضح ذلك مهدي عامل، يلغي الطابع الطبقي والطابع التاريخي للصراع، انهما معاً (التجريد والتماثل) يلغيان الاختلاف والتناقض[10].

أما المثقف العدمي، فإنه في نهاية التحليل، يخدم المصالح الطبقية القائمة، وذلك باستقالته عن العمل السياسي. إضافة إلى أنه يشكك

10 ـ نقد الفكر اليومي، ص 63-64.

في جدوى العقل، ومعنى التاريخ، ولعله يمارس السياسة خفية، دون أن يدري، «فمن عادة أيديولوجيات الطبقات المسيطرة جميعاً، أن تقول السياسة مواربة»[11].

يلتقي المثقف العدمي بالمتأسلم الظلامي، بممثلي الفكر الغيبي، وغيرهم، دون تدقيق في التسميات، ولا ضبط لمحتوى المُسَمَّيَات، حيث، تترادف الظلامية بالتأسلم، ويُرادف المثقف الغيبي، المثقف العدمي، في عمليات توصيف سريعة، لا تُكلف نفسها عناء التوقف، لتدقيق دلالات التسميات والمصطلحات، رغم عنايتها المفرطة باللفظ، ونسيج العبارة، وتسلسل الفقرات.

تلتقي أصناف المثقفين الذين ذكرنا، في بؤرة محددة، إنها تحدد في نظر مهدي عامل ملامح الهجوم الأيديولوجي البرجوازي، الذي تبلوره الفئات الوسطية الساعية، لطمس ملامح الصراع الطبقي، لمصلحة طبقة محددة سائدة[12].

يرفض الكاتب جملة من المفاهيم، ويحاول استبدالها بالمفاهيم الأكثر دقة وتعييناً، إنه يرفض مفهوم الحضارة والخصوصية، كما يرفض الزوجين المفهوميين، الذات والآخر، والشرق والغرب، ويرى أن ضبابية هذه المفاهيم، تخفي حقيقة أسمائها الفعلية، فالذات الشخصية الخصوصية قناع يخفي ملامح البرجوازية الكولونيالية، والآخر اسم يشير إلى واقع البرجوازية الامبريالية. لا ينتبه مهدي عامل إلى أن الاختزال المجرد والتركيبي، الذي يتضمنه مفهوم الذات، بمختلف حمولاته الدلالية المحددة لمجالات معرفية متعددة، يشير إلى فضاء أرحب من المحدِّد الاقتصادي، حيث يحيل إلى مجال يسمح بمقاربة

11- نقد الفكر اليومي، ص 43.
12- نقد الفكر اليومي، ص 83.

الثقافات والهويات والنفسيات، في أبعادها غير المادية، التي لا تحيل كما أشرنا إلى البعد الاقتصادي وحده، بل تتعين عبر التاريخ، عن طريق وسائط لا حصر لها، وقد يكون نمط الانتاج الرأسمالي، قد حدد ملمحها الاقتصادي، دون أن يعتني بملامحها الأخرى اللامحدودة.

يرسم الكاتب، في القسم الأخير من كتابه، خلاصات فقيرة حول تاريخ الإسلام، وتاريخ السياسي في الإسلام، في سياق نقده لكتاب أدونيس "الثابت والمتغير"، وقد كشفت صفحات هذا القسم، عن محدودية دراية الكاتب بالتاريخ الإسلامي، وتاريخ الصراع الأيديولوجي في الإسلام[13].

إنه لم يستطع تجاوز النتائج العامة، التي بلورتها دراسة أدونيس، بما لها وما عليها، وقد تجاوزتها اليوم كما نعرف، دراسات جديدة في مجال نقد العقل الإسلامي[14].

فقد ظل يردد جملة من المبادىء العامة[15]، غير المُؤَسَّسَة بناء على معطيات تاريخية عينية، بحكم غياب هذه المعطيات، فمفهوم الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة، في تاريخ الإسلام، يختزل التاريخ بكثير من العنف النظري، ذلك أن الثنائية القطبية الحادة، في هذين المفهومين (طبقة حاكمة وأخرى محكومة)، مستعارة من التوصيف الماركسي العام لطبقية الصراع، في أنماط الإنتاج المتعاقبة في التاريخ، والمجسدة بدقة أكبر في نمط الإنتاج الرأسمالي، لكن هل تصح كما هي، على تاريخ مغاير، للتاريخ الذي تبلورت من خلاله هذه المعطيات؟

13- نقد الفكر اليومي، ص 263، 264.
14- نشير هنا على سبيل المثال لا الحصر إلى جهود محمد أركون، ومحمد عابد الجابري المتمثلة في مشروعهما النقدىي والأطروحات التي أنتجها هذا المشروع.
15- نقد الفكر اليومي، صفحات 131 - 132 - 133.

لا تحضر المرجعية التاريخية المؤسسة للنقد، في تحليلات مهدي، أثناء نقده لبعض الدراسات التراثية، فكيف يمكن قراءة تاريخ الإسلام بصورة تاريخية ومادية، في غياب تحقيب وتوصيف دقيق لهذا التاريخ؟

رهان التموقع السياسي في النص ومخلفاته

أوجزنا فيما سلف أهم مقدمات النص، كما حاولنا تقديم عينة من أبرز خلاصاته، مصحوبة بملاحظات انتقادية، وذلك بهدف رسم جوانب من أبعاده وحدوده. ونريد قبل الحديث عن محدودية النص، بعد تقديمنا لحدوده أثناء صياغتنا لمقدماته وخلاصاته العامة، أن نشير إلى بعض الملاحظات الجزئية التي نشأت، نتيجة للروح السجالية المنفعلة البادية في النص، وعكست بالدرجة الأولى آثار التموقع السياسي للكاتب.

لا يكلف مهدي عامل نفسه في هذا الكتاب وفي الأغلب الأعم، عناء توضيح طبيعة المفاهيم المستعملة في نصوصه، فهو لم يتحدث عن تيارات الفكر السياسي المعروفة، في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، الليبرالية والسلفية والاشتراكية والتوفيقية، ونزعات الإسلام السياسي، بل أطلق تسميات أخرى، ومن حقه ذلك، لكن من حق القراء عليه، أن يوضح طبيعة تسمياته، أو يحيل إلى المراجع التي تحددها، فلا يمكن أن نرادف الظلامية بالعدمية[16] بالتأسلم بالحيادية بالغيبية «بالفكر الأحمق» في كتابة غير متساهلة[17].

16- نقد الفكر اليومي ص 196.
17- نقد الفكر اليومي، ص 65.

يستغرب قارىء "نقد الفكر اليومي"، من قدرة الكاتب على الجمع بين نخبة من مثقفي لبنان والمشرق العربي، في خانات واحدة، بل يستغرب أحياناً، كيف لا يشعر مهدي عامل أن خلافه مع بعض من اختلف مهم، يعود أولاً وقبل كل شيء إلى زاوية النظر، لا إلى عدميتهم وماديته.

تغفل مقاربته أحياناً، عدم إدراكه لأهمية تقريب الشقة بين النصوص القريبة في روحها، من فهم معين للتاريخ ولوظيفة الفكر في إطاره. وعلى سبيل المثال، نحن نستغرب لماذا لم يقبل أسئلة سهيل القش، في النص الذي انتقده له، رغم أنها أسئلة احترازية منهجية مفيدة، في مجال البحث[18]، ثم هل يعقل أن ندرج نصوص الباحث المذكور، في خانة الفكر البرجوازي المتأسلم، لكونه يدافع عن الممانعة؟

يستعمل الكاتب أثناء نقده، كثيراً من أشكال السخرية الظاهرة والمباشرة أحياناً، والمبطنة أخرى، وتتضمن سخريته كثيراً من العنف اللغوي، كثيراً من الحدة، إنه يتحصن باختيار فلسفي محدد، واختيار سياسي بعينه، ويخاصم الجميع، لكن الرد عليه سهل، فالتحصن بسقف العقائد، في مجال السجال الأيديولوجي، يمكن الخصوم في الأغلب الأعم، من كشف ثغراته، وفضح ثقوب السقف الذي يحتمي به[19]. ثم انه لم يفكر في سجاله مع من اعتبرهم الممثلين الطبقيين للطبقات السائدة، في أهمية التمييز بين الجبهة الثقافية التاريخية النقدية المفتوحة، ومقتضيات الصراع السياسي، التي تتطلب

18 - نقد الفكر اليومي ص 165 - 166 - 167.

19 - تراجع الصفحات الآتية من نقد الفكر اليومي، للاطلاع على نماذج من سخريته اللاذعة: هامش 188 في صفحة 178، وهامش 197 في صفحة 185، وهامش 129 في صفحة 188، وهامش 254 في صفحة 252، على سبيل المثال لا الحصر.

في لحظات معينة، التخندق والتموقع الحربي، فالجبهة الثقافية، تمتلك من الخصوصيات ما يجعل منها إطاراً للتوافق المرحلي والمؤقت والتعاقدي، بخلاف رهانات الجبهة السياسية، التي تتطلب منطقاً آخر في التعامل والنقد والمواجهة.

محدودية السجال الأيديولوجي في"نقد الفكر اليومي"

إن قصور السجال المتضمن في النص، يرجع إلى محدودية السقف المرجعي المُعتمَد، والمُتبنَّى كمقدمات وموجهات، والمتضمن كذلك في الخلاصات والنتائج، التي كان يتوقف عندها الباحث، ليعلن تصفيته لحسابات غير دقيقة، وغير محسوبة بعناية نظرية وتاريخية.

وإذا كنا قد أشرنا إشارات عامة، إلى الجهد التنظيري لمهدي عامل، المتمثل أساساً في نتائج وآفاق كتبه الأخرى، فإن هذا الجهد يكاد يغيب من نص "نقد الفكر اليومي". فهو عندما ينتقد مثلاً النزعة الاقتصادية، في التحليل المادي للتاريخ، أي النزعة التي تتحدث عن الحتمية الاقتصادية، وترى في الاقتصاد المُحَدِّد الأول والنهائي لمجرى الصراع التاريخي، لا يستطيع تجاوز هذه النزعة[20]. كما أنه عندما ينفي الخصوصيات التاريخية، رغم وجودها الفعلي في التاريخ، لا يستطيع إثبات ذلك، بل يظل سجين سقف مفاهيمي محدد[21]، إنه يستعيد نفس فرضية النزعة المذكورة، بتوسط مفاهيم لا تلغيها، بقدر ما تؤكدها[22].

20- نقد الفكر اليومي، ص 183.
21- نقد الفكر اليومي، ص 71.
22- راجع الهامش رقم 234 من صفحة 231.

يصبح السجال منيعاً وفاعلاً عندما يتخلى عن الوظيفة السياسية والأيديولوجية للفكر، في أفق الانتصار لاستقلاليته النسبية، الاستقلالية التي تمنح الفكر جدارة الفعل التاريخي المادي، لا مجرد تبعيته لشروط مادية، وتوسطه للقيام بوظائف ومهام تُوَكلُ إليه من جهات وجبهات ومواقع أخرى.

محدودية السجال الذي تغنى به مهدي في "نقد الفكر اليومي"، تتمثل في عدم قدرته -بحكم انخراطه النضالي، وتموقعه السياسي، ضمن تصور معين للسياسة وللحزب وللنضال-، على تجاوز منظور خاصة للعلم وللحقيقة وللتاريخ، تصور يستمد عناصره كما وضحنا، من قراءة محددة للماركسية لا يتجاوزها، ولا يحيد عنها. قد يعود السبب في ذلك، إلى اعتقاده بعلمية الماركسية، أي لاعتقاده بأن فلسفة ماركس بلورت في تاريخ تطور الفكر الفلسفي، وتطور علم الاقتصاد، المفاتيح النهائية لمعالجة مختلف قضايا الصراع التاريخي للإنسان. وهذا أمر واضح في كثير من استطراداته وخلاصاته، فهو في بعض الأحيان يقرن الحزب بالطبقة بالعقيدة بالحقيقة[23]، وهو بحكم انخراطه السياسي، لم يستطع التخلص من صنمية المفهوم والنص والقانون والمبدأ، كما تبلورت في جهود شراح الماركسية، رغم معاينته واستفادته من جهود الالتوسيرية، وهي تعيد قراءة نص رأس المال، وتفكر في النظرية الفلسفية الماركسية، واستفادته أيضاً من جهود من عاصر من المجتهدين والمساهمين، في تطوير الرؤية الاشتراكية.

لم يفكر مهدي عامل، وهو يطارد كل من لم يكتب بلغته، ومن لم يستعمل مفاهيمه، أن لغته في حاجة إلى لغة أخرى، تهبها أولاً

23- النظرية والممارسة في فكر مهدي عامل (ندوة فكرية) دار الفارابي، بيروت 1989 ص 91.

القدرة على التمييز بين مفاهيم محددة ومحدودة، وتاريخ ينفتح على بعدين زمانيين لا حدود لمسارهما، حيث تتناسل الإشكالات والأحداث، وتتوالد الأزمنة داخل الأزمنة، بصورة لا يمكن أن تسعف فيها الخطاطات العامة، والمبادىء الأولية والمفاهيم الجاهزة، برفع ولا حل كل أشكال الالتباس والاختلاط والتداخل[24].

فقد ظل مهدي يفكر بوثوقية السياسي، وهو يجادل مثقفين يجربون لغات ومفاهيم أخرى، داخل جدلية الصراع التاريخي، حيث لا يمكن مخاصمتهم جميعا، بمبضع أغلب أدواته تنتمي إلى القرن 19، والذي ينتمي منها إلى القرن العشرين، يظل في حاجة إلى جهد في التقريب والتبيئة والملاءمة، جهد في إعادة الإبداع، لا إلى الترديد والقول على القول على القول.

إن تأرجح مهدي عامل، بين الباحث والمناضل، انتهى في هذا النص بالذات، إلى انتصار المناضل على الباحث، فاختلف مع كل الذين ساجلهم، دون أن يترك لهم إمكانية اللقاء والتواصل معه، في لحظة من اللحظات، لأنه وحده يملك الحقيقة، مفتاح التاريخ. ويمتلك الكلمة الفصل، في فهم الماضي والحاضر والمسقبل، خاصة وأننا كما كان يتصور ويؤكد «في زمن الفكر العلمي، وعصر الثورات الاشتراكية»[25].

ورغم أن مهدي عامل، عاصر جهود ماركسيين آخرين، وربما اطلع على كيفيات تعاملهم مع المنظومة الفلسفية والجهاز المفاهيمي التاريخي الذي بلورته، إلا أنه لم يستفد منها كثيراً. فنحن على سبيل

24- نقرأ لمحمود أمين العالم ما يوضح ما نحن بصدده: "فما أقل النماذج والأمثلة والتجارب الاجتماعية والتاريخية الحية في كتابات مهدي عامل، وما أكثر الأحكام والاستخلاصات الاستدلالية الذهنية المجردة"، النظرية والممارسة في فكر مهدي عامل (ندوة فكرية) ص 64، وكذا ص 88 من نفس المرجع.

25- نقد الفكر اليومي، ص 77.

المثال، نستطيع ملاحظة كيف يشتغل بعض الماركسيين في مجال مقاربتهم للظواهر، التي لم تعالجها الماركسية مباشرة لأسباب متعددة، ومنها خطاطة أنماط الإنتاج التاريخية، ومفهوم الصراع الطبقي، داخل صيرورة تطور أنماط الإنتاج التاريخي، وكذا تاريخ المجتمعات التي لم تكن واردة بصورة عينية، في منظومة الإنتاج النظري الماركسي.

فقد سلَّم هؤلاء الباحثون بثغرات الماركسية منطلقين من اعتبار أنها ليست عنواناً لحقيقة نهائية فاصلة، إنها جهد في البحث الإنساني، الموصول بفضاء الصراع السياسي، وطوبى الإنسان، في بناء مجتمع وتاريخ جديد، ثم إن جهدها مشروط بسقف الزمان، السقف الذي حدد مرجعيتها، وحدد فضاء حدوسها النظرية، كما عين أحلامها وآمالها.

فعندما نقول الزمن الذي حدد مرجعيتها، نشير إلى أن المجتمعات البشرية تطورت خلال القرن العشرين، بصورة لم تتمكن مختلف طوباويات الأزمنة المنفرطة، من الحلم بما تحقق وأُنْجز وحصل، وما ينتظر أن يحصل. نريد أن نضع اليد هنا على مبدأ أساَسي تعلمناه من الماركسية، التي تعلمته بدورها من تطور المعارف العلمية، منذ عصر النهضة الأوروبية، وما تلاها من ثورات علمية وسياسية واقتصادية، نقصد بذلك إضفاء الطابع النسبي على المعرفة والحقيقة، حتى عندما يتعلق الأمر بالفلسفات والنظريات التي نسلم بنجاعتها التاريخية.

وبناء عليه، فإن المشروع الماركسي يتضمن كثيراً من المواقف والآراء غير المؤسسة، وغير التامة، وكثيراً من المبادىء غير القابلة للتعميم كما هي، فلا يعقل أن يختزل ماركسي تاريخ الإسلام، في الخطاطة الاستعجالية التي كتبها مهدي، وهو يطارد الفكر اليومي "متسلياً"[26] ومسلحاً وحده، بما يسمح له بالسخرية من الجميع وبدون

26- وردت كلمة التسلية في نقد الفكر اليومي أكثر من مرة، انظر على سبيل المثال ص 226.

استثناء. نقول هذا لأننا نحبه، ولأن الماركسية أفق في الفكر لا نستطيع التخلي عن مكتسباته، فقد علمنا جون بيير ڤرنان على سبيل المثال، أثناء محاولته إعادة بناء بعض المعطيات الماركسية في موضوع نمط الانتاج العبودي، أن المفاهيم الماركسية ليست "جواهر خالدة"[27]، وليست مفاتيح تامة وكاملة. إن نمط الإنتاج العبودي الذي يشير في جمل ماركس التوصيفية العامة المتضمنة في بعض مؤلفاته إلى التاريخ اليوناني القديم، لا ينطبق عليه تماماً، فقد أبرزت جهود المؤرخين والانتربولوجيين ممن نعاصر اليوم، وممن تُقَدِّم مادتهم جهداً جديداً متطوراً في مقاربة التاريخ القديم، أن نمط الإنتاج اليوناني القديم، لم يكن متجانساً خلال حقب تطور المجتمعات القديمة، اليونانية والرومانية على وجه الخصوص.

ثم إن مبدأ الصراع الطبقي، لا يمكن اعتباره، بناء على نمط الإنتاج الرأسمالي بمثابة مبدأ عام، ففي اليونان القديمة، وكما يبرز ذلك ڤرنان J. P. Vernant ، نستطيع الحديث عن صراع سياسي لا عن صراع طبقي، حيث لا يمكن تعيين ملامح الصراع الطبقي، بلغة التناقض والصراع الثنائي السائدة في الرأسمالية. فهل نستطيع تمثل مثل هذه الجهود الماركسية غير الوثوقية، في مقاربة تاريخ عصورنا الوسطى، أو تاريخ حاضرنا، الذي تختلط فيه الأزمنة والأنماط الإنتاجية، باختلاط الأيديولوجيات والعقائد، وبعضها يعود اليوم من أزمنة بعيدة، كما أن بعضها الآخر، يرحل إلينا من أزمنة أخرى، أبعد في اتجاه المستقبل؟

27ـ راجع بحث ڤرنان الصراع الطبقي في كتابه ، Mythe et Société en grèce ancienne, ED Maspero, Paris 1974, Page 11-29.

وراجع أيضاً كتابه الأخير:

Entre Mythe et politique, Ed Seuil, Paris 1996, Page: 139-200.

إن ما دعاني إلى استحضار هذا المثال، هو فقر الصفحات التي تحدث فيها مهدي عن ثنائية الصراع في تاريخ الإسلام، مسفهاً الذين احترسوا أو تساءلوا وهم يفكرون في تاريخ لم نتمكن بعد من كتابته، وتصفية مختلف الحسابات التي بيننا وبينه، فكيف نُجَوْهِرُ المفاهيم، ونحن نستند إلى فلسفة تجلت مأثرتها النظرية الكبرى، في دفاعها عن النسبي والتاريخي؟

وبعـــد،

أحلم بصدور طبعة ثانية لكتاب "نقد الفكر اليومي"، يقوم فيها مهدي عامل بنقد كتابه، بطريقة ينحاز فيها للإمكانيات التي توفرها جبهة ثقافية موسعة، منفتحة على مناهج ومعارف لا حصر لها، جبهة قادرة على ترسيخ قيم التاريخ والإنسان، ومشرعة على آمال وطموحات بعضها يتحقق، وكثير منها يظل أملاً يغذي الآمال، يغذيها اليوم وغداً، ويعلي من قيمة النظر في حياة الإنسان.

محـــدودية الحـــوار السـيـاســي

في المؤتمر القومي ـــ الاسلامي الأول

1 ـ أن تتنادى فصائل الحركة السياسية العربية للحوار، فهذا أمر مستحب، بل لعله أمر مطلوب، وهو يؤشر على مسألة إيجابية في مجال العلاقات بين الحركات السياسية التي يهمها مصير شعوبها وأوطانها. وتزداد هذه المسألة أهمية في المنعطفات التاريخية المتميزة بالإنكسار والتراجع، من قبيل المرحلة التي تمر بها الأمة العربية في العقد الأخير من القرن العشرين.

وقد بادر المؤتمر القومي العربي، بتشاور مع فعاليات إسلامية، وانطلاقاً من تقديره لمتغيرات الوضع العربي، إلى عقد المؤتمر القومي الاسلامي الأول في بيروت سنة 1994، ونُشرت أعمال المؤتمر ضمن منشورات مركز دراسات الوحدة العربية سنة 1995 في مجلد بلغ عدد صفحاته 562.

يتضمن هيكل الكتاب ورقتي عمل، يغلب عليهما الطابع التوجيهي، مع صياغة تَجَنَّبَت أقصى ما يمكن المجازفة في إصدار الأحكام، وذلك انطلاقاً من منظور توفيقي، يروم إعداد اللقاء في إطار البحث عن أَوْجُه التكامل والوفاق، ثم مداخلات المشاركين، وقد فاق عددها المئة، ثم البيان الختامي للمؤتمر، وكذا مجموعة من الملاحق المتعلقة بنظام المؤتمر وبرنامجه.

لايمكن الإحاطة بمُخْتلف مادار في المؤتمر، فقد تعددت الآراء والمواقف، وعكست نماذج من التصورات القومية والاسلامية للواقع العربي، كما عكست أوجهاً من فهم كُلٌ طرف للطرف الآخر. وقد تغذت المواقف والآراء بالخلفيات والأحكام المسبقة التي يُضْمِرُهَا كل فريق للفريق الآخر، رغم الاختزال الذي طغى على أغلب الآراء، وَحَوَّل المؤتمر إلى فضاء للتصريح بالمواقف العامة والمبدئية، أو المواقف المرحلية القابلة للصياغة في جدول أعمال مرحلي، قد يكون مفيداً عند التفكير في مواصلة الحوار.

قد لا نُجَازِفُ عندما نَصِف الحوار الذي جرى بكونه حواراً مرسلاً في اتجاه واحد... فقد كانت التدخلات تُتَابع دون أن تكون مَشْفُوعَةً بالردود التي تُنَاسبُها في الوقت عينه، فحصلت مسافات من التباعد بين الرأي والرَدٌ المُنَاسب عليه، مما ضَيَّع الجدلية الحية المفترضة في حوار مُباشر داخل مؤتمر يجمع فصائل سياسية متخاصمة ايديولوجياً، وبينها وبين بعضها إختلافات كبيرة في تشخيص متطلبات المرحلة العربية الراهنة، وإختلافات في مقتضيات تجاوز واقع الانهيار، الذي يُشكل سِمَةً بارزة في الحاضر العربي.

صحيح أنَّ نظرةً سياسية مرحلية، قد ترى فيما دار في المؤتمر من آراء، أمراً يدعو إلى الحُبُور والتَّفَاؤل، ويمهد الطريق لحوار أكثر نَجَاعَةً، قد يُثْمِرُ تَوافقاً في الرؤية وفي العمل، من أجل تخطي حَالِ الأمة الراهن. إلاَّ أنّ تأملاً معمقاً في الآراء التي تم التعبير عنها يكشف عن سقوط المؤتمر في نوع من التوفيقية المُفْقِرة للفكر وللممارسة السياسية العربية، وذلك رغم الحصاد الوافر الذي تضمنته بعض المداخلات في باب تَوْصِيف الأوضاع العربية، وتَوْصِيفِ سياساتها، وآثار هذه السياسات في الواقع العربي.

ولابد من التوضيح هنا أن المؤتمر ضم نخبة من الفاعلين السياسيين من مختلف الساحات العربية، كما ضم مجموعة من الباحثين والمثقفين الذي يهتمون بالشؤون العربية وبالمستقبل العربي[1]. إلا أن الحوار في المؤتمر لم يكن متكافئاً بين فئة الباحثين وفئة الفاعلين السياسيين، أو من يجمع بين مُواصَفَات الفِئَتَيْن، فطغى عليه خطاب الموقف السياسي[2]، وتَمَّ تغييب الأسئلة الفكرَية، التي كان بإمكانها أن تُحَوِّل المؤتمر إلى فضاء للإجتهاد وبناء النظر، وباستثناء بعض المداخلات التي أشارت إلى التمييز الآنف الذكر، وَوَعَت حدود الخطاب الدائر في المؤتمر[3]. ظَلّت أغْلَب الآراء تُكَرِّر بصورة انتقائية شعارات التوافق والوفاق، وظل بعضها الآخر يعلن جهل كل طرف للطرف الآخر، وهوما يعني انقطاع التواصل الفعلي، مع تقديم لإعلان النوايا، وهو التقديم الذي ارتبط في بعض التدخلات ذات الخلفية الاسلامية بِنَوْعٍ من التضخم الذاتي [4]، وعكس في بعض التدخلات القومية استسهالاً لما جرى ويجري، وكأن مقتضيات الحال والمآل لا تستدعي معْوَلَ النَّقْد الذاتـي، القـادر على إدراك مفارقـات الفكر في عـلاقتها بالتـاريخ وبالصراع المجتمعي[5].

وقد وضح هذه المسألة أحد المشاركين في المؤتمر عندما قال:

«هذا المؤتمر، كما فكرنا فيه مع اخواننا، (...) هو لإعادة النظر الواعية وللمراجعة النقدية لدى التيارين القومي والاسلامي لبعض ثوابتهما.

1- بلغ عدد المشاركين في المؤتمر 103 مشارك.

2- المؤتمر القومي الاسلامي الأول ص 255 و 259.

3- تراجع على وجه الخصوص وعلى سبيل المثال، مداخلات شفيق الحوت 107-115، وجيه كوثراني 176-180. حسن حنفي 186-189، صلاح الدين الجورشي 242-245، محمد عبد الله المتوكل 266-270، حسام عسى 289-292 عبد الصمد بلكبير 351-355.

4- نفس المرجع صفحات: ص 97، 247، 294، 403، 417.

5- نفس المرجع صفحات 224، 231.

لاحظت في قراءة «حال الأمة» عند الاسلاميين أنهم قدموا رؤيتهم باعتبارها ثوابت غير قابلة للمراجعة، وأن القوميين أيضاً قدموا ورقتهم المناظرة باعتبارها ثوابت غير قابلة للمراجعة، وكل منهما يدعو الآخر إلى الحوار حول مفاهيم الآخر. أما أن يدعو كل واحد منهما ذاته ونظيره إلى أن يتحاورا حول مفاهيم ذاته فهذا ما لم أتبينه في أي من الورقتين.

لم تشتمل الورقتان على إعادة النظر في المسلمات الذاتية، اعتبرت الذات منزهة ومطلقة وحكيمة وغير قابلة للنقاش[6].

فقد صادر المؤتمرون على فرضية تجانس طرفي التيارين الممثلين في المؤتمر[7]، ولم تعالج الأوراق التوجيهية مسألة صعوبة الحديث عن تيار قومي وتيار اسلامي بالمفرد، وقد يعود السبب في ذلك إلى سكوت القوميين عن مطلب الحوار فيما بينهم، واغفال الاسلاميين لمعضلة تشرذم وتَذَرُّرِ التيارات الاسلامية، والتناقضات الفكرية والسياسية القائمة بينها.

نتج عن التسليم المذكور بالتجانس استسهال لمقاربة الموضوع، وكاد الحوار أن يتحول في المؤتمر، إلى حوار بين طرفين ليس بينهما خلاف، إضافة إلى استعدادهما المطلق معاً للعمل المشترك، وذلك رغم عناصر المواربة، والمديح المبطن والظاهر، الذي تبادلته الأطراف المتحاورة[8] .

6- ص 424.

7- وذلك رغم التعديلات التي أدخلت على ورقة التيار القومي عند طبع أعمال الندوة، وقد برزت في ديباجتها وخاتمتها ص 36 و 48.

8- تراجع على وجه الخصوص صفحات 82-84 و 212-217.

2 ـ اعتقدت قبل قراءتي لأعمال هذا المؤتمر، أنه سَيُضِيفُ لَبِنَةً جديدة للكتاب الذي أصدره مركز دراسات الوحدة العربية سنة 1989، بعنوان «الحوار القومي – الديـــنـــي»[9] ، وتــضمن في قســمه الأول مجموعــة من الأوراق المــركزة والغــنيــة (8 محاولات)، كما تضمن في قسمه الثاني مناقشة معمقة لجملة من المحاور الفكرية السياسية المتعلقة بموضوع الحوار بين بعض ممثلي فصائل الاسلام السياسي، وبعض القوميين العرب من ذوي المشارب المختلفة. جاءت محاور النقاش في الندوة المذكورة كما يلي: جامع العروبة والاسلام، مبدأ المواطنة، الموقف من الفكر والمؤسسات الحديثة، تطبيق الشريعة، النظام السياسي والأوضاع السياسية، النقد الداخلي، وقدمت في المناقشة محاولات في الإجابة على الاشكالات التي تطرحها المحاور المذكورة، وتجلى ذلك على وجه الخصوص في محور النقد الذاتي الذي تضمن معطيات هامة، وهي تتطلب في نظرنا مزيداً من التطوير[10].

إن محتوى الكتاب الأخير، لم يتجاوز الخلاصات الفكرية الرئيسية التي تبلورت في الحــوار القومي الدينــي الذي أشــرف عــلى الاعداد لـــه مـــركز دراسات الوحدة العربية.

بل إنَّ صدور هذا الكتاب، دفعني إلى مراجعة المجلد الذي جمع أعمالَ الندوة الفكرية الكبرى التي أشرف عليها أيضاً المركز المذكور، سنة 1980، ونُشِرَت مَوَّادُها سنة 1981 في 780 صفــحة، ضــمن سلســلة ندواتـــه، تحت عنوان: «القومية العربية والإسلام»[11].

9ـ الحوار القومي الديني، منشورات م.د.و.ع بيروت 1989.

10 - المرجع السابق ص 272 و 274-284.

11 - التربية العربية والاسلام، منشورات م.د.و.ع بيروت 1981.

وقد تبينت في أبحاث وتعقيبات ومناقشات هذه الندوة، كثيراً من الآراء الجريئة والشجاعة، وكثيراً من الأسئلة المُحَفِّزَة على التحليل والفهم، وَبِنَاءِ ما يُسْعِفُ بفهم التاريخ والمجتمع والسياسة، وذلك رغم المسافة الزمنية الفاصلة بين سنة 1980، سنة انعقاد الحوار الأول، وسنة 1994، وهي سنة انعقاد المؤتمر القومي الإسلامي الأول. فكيف نُفَسِّرُ ما جرى في اللقاء الأخير؟ وكيف نُبَرِّرُ عمليات السكوت على الأسئلة الكبرى، الأسئلة التي كان ينبغي أن تطرح، ليتم التداول في شأنها، بِرَحَابَةِ الصدر التي أثْمرت بُلُوغَ عتبة المؤتمر؟

هناك اعتراض أول على هذه الأسئلة، وقد طُرِحَ في بعض التدخلات داخل المؤتمر، يتعلق الأمر بالتركيز على الطابع السياسي الظرفي المرحلي، إن لم نَقُلْ البراجماتي للمؤتمر... لكن هذا الإعتراض غير مُقْنِعٍ، حيث يُفْترض في النُّخَبِ المشاركة، والمجموعات التي أعدت الأوراق المُوَجِّهة، أن تعمل على صياغة أكبر قدر ممكن من الأسئلة والقضايا التي تسمح باستنفاذ الحوار في أبعاده المختلفة، أمَّا التَّوْصيف أو التوصيف المُخَاتِل، والرصد المُتَخَنْدِق، وَتَغْلِيبُ الآلية التوفيقية التي تكتفي بالتذكير بنقط الخلاف بلغة قطعية، أي باستعمال خطاب القول الفصل[12]، أو التوصيف في مقدمة وخاتمة التدخلات[13]، فإنَّه في نظرنا لا يُقَلِّصُ من درجات الإختلاف، قدر مَا يتيح فرصةً لإعلان المواقف والتذكير بها، واستمرار مُرَاوَحَةَ الخطى دون جدوى، وذلك رغم الإعلانات التي يمكن أن تتضمنها مَوَاثِيقٌ من قبيل البيان الختامي، وبرنامج العمل، وإعلانات حُسْن النوايا التي كررتها المداخلات وشكلت لأزِمَتَها الثابتة.

12 - انظر على سبيل المثال ما ورد في الصفحات 26، 27، 28 في موضوع المرجعية والموقف من العلمانية.

13 - راجع صفحات 82-84 و 212-217.

في الندوة الفكرية الأولى «القومية العربية والإسلام» كان الحوار بين الأستاذ طارق البشري والمرحوم الأستاذ إلياس مرقص يشارف جُذُورَ الأسئلة، ويَضع الأصبُعَ على القضايا ونقائضها في جَدل حي[14]، وقد مكن هذا الحوار من الوقوف على جملة من النتائج التي أسْهَمَت في نظرنا في إغناء الخطاب السياسي بِشقَّيْه الاسلامي الحضاري المتنور، والقومي الإنساني المفتوح. ورغم جدلية التناقض التي حكمت كثيراً من أحكامهما أثناء الندوة، وخاصة في تعقيب إلياس مرقص على ورقة طارق البشري[15]، إلا أن القارىء المهتم بصيرورة جَدَلِ الأفْكَار في الايديولوجيـة العربيـة المعاصرة، يُدْرِكُ النتـائج الهـامَة التـي تَوَلَّدَت عن هذا الحوار.

يَعْتَرِضُ مُعْتَرِض آخر، فيقول إنَّ للزمن فعله في موضوع الحوار، وآلياته وأَساليبه، فحوار ندوة «القومية العربية والاسلام» لا يماثل الحوار الذي بَلْوَرَتْهُ ندوة «الحوار القومي — الديني»، وليس هو موضوع «المؤتمر القومي الإسلامي الأول»، إلا أننا نرى أن المتغير الزمني بِكُلِّ أبعاده ومستوياته، لا يشترط إغفال المُتَرَاكِم من معطيات تجارب الحوارات السابقة، كما لا يقتضي تَجَاهُلَ مقدمات عامة حَكَمَت ومازالت تَحْكُم الممارسة السياسية في مختلف الأقطَار العربية، ومنَ بينها طبيعة الدولة وتراث الفكر السياسي العربي المعاصر، ثم دروس الفلسفة السياسية المعاصرة، كما يستلزم بالضرورة أيضاً، مراعاة المعطيات التي أحاطت ومازالت تُحيط بإشكال الهوية، منذ انطلاق المشروع القومي، وانتعاش المدِّ السلفي الجديد، في فصائل ما أصبح يُعرف بالصحوة الإسلامية.

---

14 ـ القوميـة العـربية والاسـلام تراجع الصفحات الآتيـة على سبيل المثال 275-300 و 319-343 ثم 385-393.

15 ـ راجع صفحات 319-343.

3 ـ إنَّ الحاجة فعلاً تدعو إلى الحوار في مجال السياسة، كما في مجال الفكر[16]، وللحوار كما هو معروف أصولٌ وَقَواعد، بدُونها تُقَلَّصُ قيمَتُه، وتَتَقَلَّصُ آثاره. وأول هذه الأصول شجاعة الإقْرَار بالاختلاف، شجاعة التصريح بمواطن الخلاف والاختلاف، دون أن تُقْرَنَ هذه الشجاعة بالتهور، أو يُنْظَرَ إليها كأداة لوقف الحوار، بل إنَّ الحوار يكون ويتواصل بقَدْرِ ما تُعْلن الأطرافُ المتحاورة عن عمق خلاَفَاتها، حتى إذا ما انطَلق الحوار، نتج عنه مَا يَسْمَحُ بصيَّغ التقارب، أوْ تَرَتَّبَ عنه ما يُحَدِّد عُمْق الخلاف. أما في مجال العمل السياسي، فإنَّ موضوع الحوار يتحكم في صيغة التوافق المطلوب، وفي هذه الحالة قد لا يتطلب الأمْرُ مؤتمراً للحوار، قدر ما يقتضي اجتماعات لتَبَادُل الرأى، والبحث عن صيغ التراضي الممكنة، لبلورتها في بَيَان، وهكذا...

إن الأمر الملفت للانتباه في كثير من مقاربات المؤتمر القومي الاسلامي الأول، موضوع هذه المناقشة، بل وحتى في أوراقه التوجيهية، هوأن ضغط الهواجس السياسية المعتبرة كخلفية مُوَجِّهة للحوار[17] لم يُمَكِّن المتحاورين من تقليص حجم الاختلاط القائم في الرؤى الفكرية السائدة، في الايديولوجيات العربية المعاصرة. فهل يعقل بعد معارك الحداثة المتواصلة في العالم العربي، منذ نهاية القرن الماضي، أن نعود لعتبة النظام المعرفي الديني، ونبني عليها قواعد السياسة وأصول الفلسفة السياسية المدنية؟

---

16 ـ تراجع في هذا السياق على وجه الخصوص ملاحظات الأستاذ طارق البشري على الحوار القومي الاسلامي والحاحه على ضرورة إعطاء الاعتبار الأكبر للمستوى الفكري، وقد نشر هذه الملاحظات في جريدة "العربي" المصرية الناصرية، تحت عنوان: الجانب الثقافي للحوار القومي – الإسلامي بتاريخ 94/11/14،

17 ـ المؤتمر القومي الاسلامي الأول صفحات 36 - 56 - 255.

نستطيع القول بأن جهود ساطع الحصري وقسطنطين زريق لم تُثمر ما يطور رؤيتهما لعلاقة الديني بالقومي، مثلما أن جهود فرح أنطون وعلي عبد الرزاق لم تساهم في بلورة ما يطور المنظور العربي للعلمانية، كما أن تجارب الممارسة الديمقراطية الهجينة في كثير من الساحات العربية لم تُوَلّد ما يحمي مشروع الاعتراف بالاختلاف، واحترام التعدد، والقطع مع نظرة معينة للمعرفة وللانسان، معادية للتاريخ، بحكم مرجعيتها اللاهوتية وسقفها النصي.

في أعمال مؤتمر الحوار القومي الاسلامي الأول، تم تغليب آليات التوافق السياسي، على آليات ترتيب قواعد النظر والاجتهاد الحر، وبدل التفكير في السياسة كمجال نظري تاريخي مستقل، استدعيت الشواهد النصية[18] المنظور إليها كلغة متعالية، من أجل صياغة حدود وقواعد هذا المجال[19]. فعدنا بناء على ما سبق لِنَتَخَلَّى من جديد عن تجارب التاريخ وقواعد العقلانية، ونحصر الاجتهاد والجهد في تأويل النصوص، بدل ابداع النصوص المناسبة لمقتضيات الحال والمآل.

ركزت في الملاحظة السابقة على موضوع السياسة — في مستواها النظري— الغائب في موضوعات الحوار، أما ما يرتبط بها من قضايا الديمقراطية وتطبيق الشريعة، فإنها في نظرنا مجرد فروع ترتبط بأسئلة وقضايا غاب التفكير فيها، وَغُيِّب أيضاً بحثاً عن وفاق آني، مبني على حسابات تواصل التفريط في النظر لحساب تدارك المآل الخاسر... لكن هل يسمح التفريط في النظر بتدارك الخسران؟

18 - تراجع صفحات 129 - 133 - 138 - 386 على سبيل المثال لا الحصر.

19 - يراجع الحديث عن المرجعية في ص 26.

إننا لا نعتقد بإمكانية نجاح الحوار القومي الاسلامي سواء في المؤتمر السابق أو المؤتمرات المحتملة الحصول استقبالاً، ما لم توضع كل القضايا موضوع الخلاف موضع تفكير جماعي، عقلاني وتاريخي، وبدون مواربة ولا مخاتلة، فلا ينبغي التلاعب بالدين في مجال السياسة، ولم يعد أحد ينكر أهمية الدين في حياة البشر، فقد اقتنع الجميع أن معارك الأنوار لم تغيب الحس الديني والحساسية الدينية من المجتمعات الغربية، ومعناه أن وظيفة الدين داخل النسيج المجتمعي لا يجادل فيها أحد. ان الأمرموضوع الجدل هو توظيف الدين في حقل الصراع السياسي، أي استدعاء الشواهد الدينية عند رسم الخطط السياسية، هذا الاستدعاء تترتب عنه نتائج تعيدنا إلى عتبة معرفية نظرية متجاوزة، بفعل ثورات معرفية وسياسية ودينية لا مفر من التعلم من دروسها، لنتمكن من الحديث بلغة ومنطق العصر، ونَبْنِي الرُّؤَى والمواقف السياسية المناسبة لطموحاتنا في التاريخ.

بناء على ما سبق ينبغي استحضار الذاكرة العربية الاسلامية، كما ينبغي استدعاء دروس التاريخ وتجارب الانسانية... فموضوع السياسة والدين لا يعد شأناً عربياً، إنه شأن انساني بامتياز، ولا يمكن التفكير فيه خارج معطيات تجارب التاريخ، رغم كل الخصوصيات التاريخية والحضارية، التي تميز ديننا عن باقي الديانات، وتميز أمتنا في هذا المنعطف التاريخي، بكل خصوصياته، عن باقي الأمم والشعوب.

عود على بدء: في الدفاع عن الحوار القومي الإسلامي

لا تَعْني الملاحظات المتضمنة في المناقشة السابقة، رَفْضَنَا للحوار القومي الاسلامي، قدر ما تعني رغبتنا في عدم التفريط في الأوليات التي بدونها تتحول فصائل الحركات السياسية العربية إلى فصائل

مُتَجَانسَة، رغم التنافر الكبير القائم بين معتقداتها وممارساتها. وقد بَدَا لَنَا أنَّ محتوى المؤتمر القومي الإسلامي الأول، رغم قيمة أوراقه المُوَجِّهة للحوار، والمداخلات التي أعقبتها، ظل في أمَسّ الحاجة إلى الأسئلة التي ينظر إليها كأسئلة حَرجَة وَمُحْرِجَة لهذا الطرف أو ذاك، وهي الأسئلة التي أوجدت الخلاف بين تيارين لعلهما من أكبر تيارات الفكر السياسي العربي، فقد ازدادت المفاهيم الكبرى المستعملة في الحوار غموضاً والتباساً، نحن نشير هنا بالدرجة الأولى إلى عينة من المفاهيم، وقد وردت بصورة متعددة في الورقتين التوجيهيتين، كما وردت في كثير من المداخلات دون أن يحصل تفاهم أو تقارب في الفهم حول دلالاتها المباشرة، وتوظيفاتها الايديولوجية، يتعلق الأمر بالأمثلة الآتية: الاسلام الحضاري، المرجعية الاسلامية، تطبيق الشريعة، الشورى، الديمقراطية، الدولة المدنية، الدولة الدينية، العلمانية، التغريب...

كما ظلت تنقص الحوار جدلية الاقناع، القائمة على المواجهة الهادئة، للتعمق في مناقشة الموضوع الواحد المُحَدَّد[20]، بهدف رسم الملامح الجديدة لتوافق سياسي، قد لا يسمح بالضرورة بتوحيد مرجعية النظر الفكري الناظم لكلا التيارين، كما قد لا يُمَكِّن من إيجاد الوسائل والقنوات التي تسعف بالتنفيذ المشترك لمشاريعهما في العمل، وذلك بحكم السلبيات المتعددة التي تضمنها المؤتمر وحاولنا في المناقشة السابقة استعراض بعض جوانبها، من أجل مزيد من التفكير في كيفية بل كيفيات تجاوزها.

20- راجع ص 320.

من العقل إلى العقلانية

في برهنة عبد الله العروي

على ضرورة القطيعة مع التراث*

«لا يكون العقل عقلانية، لا يجسد في السلوك، إلاّ إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه، ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل، أَبْدَلْنَا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق»

العروي، "مفهوم العقل" 364

- 1 -

لا نستطيع قراءة نص *«مفهوم العقل»*، باعتباره مصنفاً في تاريخ الفلسفة، يُعْنَى برصد تطور دلالات مفهوم العقل عبر هذا التاريخ، إن عنوانه الفرعي *«مقالة في المفارقات»*، يشير إلى أفق آخر في البحث والمقاربة.

* قدمت هذه الورقة، في الجلسة التي عقدتها الجمعية الفلسفية المغربية يوم الأربعاء 97/02/19، لتقديم كتاب الأستاذ عبد الله العروي «مفهوم العقل، مقالة في المفارقات» الصادر عن المركز الثقافي العربي، البيضاء 1996.

كما لا يمكن أن نقرأه كواحد من سلسلة كتب المفاهيم، التي أصدر المؤلف، منذ مطلع الثمانينات، بالتتابع الآتي: الايديولوجيا، الحرية، الدولة، التاريخ، وذلك رغم إشارة مقدمته، إلى نوع من العلاقة القائمة بينه وبين نصوص هذه المفاهيم، حيث ترتبط كتب السلسلة مجتمعة بأفق محدد في البحث، ويشكل هذا النص خاتمتها.

إننا نعتقد أن هذا النص يتجاوز مجرد التفكير في مفهوم بعينه، ليتجه صوب التفكير في إشكالية ترتبط بمشروع التحديث التاريخاني، المشروع الذي عمل المؤلف على بلورة ملامحه ومراميه الأساسية، عبر سلسلة كتبه التي واصل إصدارها، خلال العقود الثلاثة المنصرمة.

يقرأ هذا النص بصورة أفضل في نظرنا، عندما يوضع في سياق المقدمات الآتية:

1 - إنه يتمم مشروع الدعوة التاريخانية، يجيب على أسئلتها الجديدة، ويحاول ترميم معطياتها، بوسائل في التحليل والبرهنة، تتوخى المزيد من توضيحها، وإبراز نجاعتها وفاعليتها في الحاضر العربي.

فقد أثار صدور ترجمة عربية من إنجاز المؤلف، لكتاب «الإيديولوجيا العربية المعاصرة»، الصادر قبل ثلاثين سنة (ماسبيرو 1967)، أسئلة متعددة في أذهان المهتمين بفكر العروي ومشروعه الأيديولوجي في التحديث، من بينها سؤال الأهداف المتوخاة من تعريب نص، يُفترض أن كثيراً من معطياته النظرية، السياسية والتاريخية، قد وجدت لها مكاناً ما في سياق صيرورة تغيرها، داخل إطار نصوصه الأخرى، خاصة وأن السياقات التاريخية المؤطرة لمحتوى

هذه النصوص، قد عرفت تحولات عديدة، تقضي في حالة مراعاتها بتعديل النظرة وتحويرها أو تطويرها، وربما التخلي عنها.

إلا أن صدور "مفهوم العقل"، بعد سنة من صدور الترجمة العربية للايديولوجيا العربية المعاصرة، أبرز في نظرنا أهداف المؤلف، من إعادة كتابة مؤلفه القديم باللغة العربية، خاصة وأن كثيراً من نتائج هذا الكتاب، تجد في النص الأخير سنداً وتدعيماً، يمنحها قوة أكبر، وجلاء أوفر.

2 ـ الكتاب موجه للصفوة العربية، المهتمة بموضوع الإصلاح السياسي والثقافي، والمهتمة في الوقت نفسه، بالتفكير في موضوع التأخر التاريخي في العالم العربي.

وقد لا نختلف مع دارسي الفكر العربي المعاصر، عندما نعلن أن كتابات الأستاذ عبد الله العروي، في جميع ما أنجز من مصنفات، تتميز بغناها النظري، وكفاءتها التركيبية، وهندستها المرتبة في إطار من الإحكام والتناسق، إضافة إلى استثمارها لمعارف ومعطيات ووقائع مقارنة لا حصر لها، إلا أن هذا النص الأخير، يضيف إلى كل ما سبق، كفاءة جديدة، تتجلى في محاولته رسم ملامح نظام الفكر الاسلامي في العصر الوسيط، وذلك من خلال مراجعة مستندة إلى ثلاثة أبعاد: العقلانية اليونانية، فكر النهضة الأوروبية، تراث الإسلام في أبرز تجلياته ومظاهره، وكل ذلك، انطلاقاً من مقاربة واقع العالم العربي خلال هذا القرن، ومقارنة أوضاعه مع تاريخ أوروبا الحديثة والمعاصرة، أي أوروبا في زمن الحداثة بمختلف مكاسبها.

ينجز العروي عمله الأخير، بواسطة هندسة في التأليف مُرَكَّبة، وهو ينجزه من خلال عمليات استدلالية، تتقاطع فيها إشكالات التأخر

بالإصلاح والحداثة، أي من خلال إشكالية العقلانية والتاريخ، الحداثة في التاريخ، ثم موضوع الموقف من التراث. وحول هذا الموضوع الأخير، نشير إلى أن هذا المُصنَّف يوضح لأول مرة بصورة برهانية مباشرة، موقف العروي من الظاهرة التراثية، وانعكاساتها على الفكر والواقع العربيين، وهو ما سنحاول توضيحه في هذا العرض، الذي نتوخى منه بالـدرجة الأولى، التعريف الدقيق بمحتوى الكتاب وسياقه الفكري، المرتبط بصيرورة أفكار المؤلف من جهة، والمرتبط في الآن نفسه، بالمتغيرات العامة، التي تؤطر مشروعه.

3 ـ يصدر الكتاب في ظرفية تاريخية تتميز بتزايد الدعوات التراثية، النصية، التقليدية، وتضخم ما يعرف بأدبيات الصحوة الإسلامية، وتنامي نزعات الاسلام السياسي، وهو يحاور هذه الدعوات مجتمعة، بعُدَّة فكرية وتاريخية ومنهجية لا تضاهى، إنه يستثمر كثيراً من المعَارِف، ويجادل بمنطق صارم، يتحفظ، يُعَيِّن، يستدل، يضفي على أحكامه كثيراً من النسبية، يستحضر معطيات الواقع، وُجْهَةَ التاريخ، ملابسات وتناقضات الوعي العربي، وكل ذلك في سياق تأملي، همه الأكبر، كشف مفارقات الوعي العربي.

يمكن أن نضيف إلى منطق التماسك في النص، حماسة الدعوة الرامية إلى إصابة أهداف بعينها. فقد أصبحت الظاهرة التراثية، عنواناً لاختيارات في السياسة والثقافة والمجتمع، كما تبلورت في الأبحاث التراثية، نزعات توفيقية جديدة، شكلت انكفاء واضحاً، أمام منجزات عقدي الخمسينات والستينات، حيث اتجه الطموح النهضوي إذ ذاك، إلى نقد المشروع السلفي، ومحاولة تخطي أجوبته واختياراته.

تضخم المواقف التراثية، وإسنَادُها بنزعات توفيقية جديدة، باسم مبررات متعددة، كلها عوامل تقف وراء نمط الاستدلال المستعمل في

النص، الاستدلال الهادف إلى كشف حدود ومحدودية العقل الإسلامي.

ينبغي إذن أن يقرأ نص "مفهوم العقل"، باعتباره محاولة نقدية، لأشكال معينة من النزعات التراثية، النصية، الدوغمائية، نزعات الارتداد التي لا تدرك أن الهروب إلى الماضي، يشكل اليوم آلية سيكولوجية تعويضية، "حنيناً رومانسياً" بلغة المؤلف، أكثر مما يشكل وضعاً تاريخياً ممكناً ومعقولاً. وهذا النوع من القراءة، يستعيد بعض أطروحات «العرب والفكر التاريخي»، حيث دعا الأستاذ العروي بجرأة إلى ضرورة اجتثاث الفكر السلفي والمنزع التوفيقي من محيطنا الثقافي، وذلك في سياق نقده لتيارات الفكر العربي المعاصر.

- 2 -

بعد هذه المقدمات، ننتقل إلى تقديم النص بصورة اختزالية، تُقَرِّبُ محتواه، وتعين وجهته العامة.

ينطلق المؤلف، من رصد الاهتمام المتزايد بالظاهرة التراثية في الفكر العربي. هذا الاهتمام تمثل في العقود الأخيرة في التوظيف السياسي للتراث في معارك الحاضر العربي وعلى مختلف الواجهات، ينطلق من رصد هذه الظاهرة، بهدف دحضها، ونقدها بصورة جذرية. فقد كان المؤلف وما يزال، من أكبر دعاة الحداثة السياسية في الفكر العربي المعاصر، وهو كما أشرنا آنفاً، صاحب الأطروحة الأكثر جذرية، في اجتثات المنظور السلفي، بحكم غربته عن التاريخ. نقصد بذلك، دعوته التاريخانية، الرامية إلى الدفاع عن واحدية التاريخ البشري، من أجل أن تتمكن الإنسانية في كل مكان، من التعلم من دروس الحداثة الغربية.

لايقــف الأستاذ عبد الله العروي، أثناء نقده للظاهرة التراثية في الفكر العربي، على تيارات بعينها، فهو يلمح ويشير، لا يذكر أســماء محــددة، ولا يحيل إلى نصوص، فقد اختار طريقة أخرى، في نقد هذا الاختيار، وشكل مجلد "مفهوم العقل" بصفحاته التي تقترب من 400 صفحة، فضاءً للنقد المُؤَسَّسِ على حجج وبراهين، تعكس ثراءً في الوعي عزَّ مثيله، في الفكر العربي المعاصر.

لقد انطلق المؤلف، من اعتبار أن الشيخ محمد عبده، يشخص بصورة نموذجية، وضع الاختيار السلفي، بمواقفه من الغرب، من العلم، ومن الحداثة السياسية. ومن هنا، فإن هذا المصلح يقدم في نظر الكاتب، نموذجاً للداعية السلفي، الذي حاول البحث عن وسيلة للتصالح بين الماضي والحاضر، فقد أدرك محمد عبده، في نهاية القرن الماضي، أن أوروبا "النصرانية" تكتسح العالم، وقد تحصن بالذات وبالماضي، عند مواجهته لإرادتها في الهيمنة، وناظر من اعتبر أنه يمثلها في ثقافته، أي ناظر المتغربين، فرح انطون وشبلي الشميل وغيرهما... معتبراً أن المنزع التوفيقي، يكفل أكثر من غيره، تحولاً في التاريخ، يحفظ للذات ذاتها، ويزينها بقليل أو كثير مما اعتبره مزايا في الحداثة الغربية، وفي هذا الإطار أصدر فتاويه، الرامية إلى التقريب بين الذات ومتطلبات العصر.

لحظة محمد عبده، جسدت المفارقة الكبرى، في التاريخ العربي المعاصر، وعبارة «الاسلام دين العلم والمدنية»، التي تقف خلف سجالاته مع فرح انطون وهانوتو، تشخص أبعاد هذه المفارقة، حيث لم يتمكن محمد عبده من إدراك المسافة المعرفية والتاريخية، الفاصلة بين العقل التراثي، وعقلانية الحداثة المعاصرة، كما بلورتها منجزات الغرب الحديث والمعاصر.

يجسد محمد عبده في نظر العروي، الاشكالات التي تطرحها العناية الراهنة بالمسألة التراثية، فما يحصل اليوم في الثقافة العربية المعاصرة، من رجوع إلى الدفاع عن معقولية التراث، مقابل مادية الحضارة الغربية، يمثل انكفاء وتراجعاً، يعيدنا إلى عتبة محمد عبده، ومشروعه في الإصلاح السياسي والعقائدي، فنكون قد عدنا القهقرى، وعجزنا عن تجاوز مفارقة محمد عبده.

في القسم الأول من الكتاب، وبعد تشخيص ظاهرة النزعات التراثية، في حالة محمد عبده، باعتبارها حالة نموذجية، عينة مستحضرة بهدف التمثيل، يقوم المؤلف بمعاينة محتوى المفارقة.

تتم المعاينة بفحص مرجعية محمد عبده، أي مراجعة عدته الفكرية، أثناء مواجهته للتاريخ الجديد، والمنطق الجديد، واللغة الجديدة، أي أثناء مواجهته للمشروع الحداثي الغربي، وقد استوى في شكل معين، أي تَعَيَّنَ في مظاهر متعددة في الحاضر العربي، (لحظة الاختراق الاستعماري).

هنا يقوم الأستاذ عبد الله العروي بجهد كبير، في صياغة فهم محدد لمنظومة الفكر الإسلامي، في أبعادها الكلامية والمنطقية بالدرجة الأولى، مع إشارات متعددة للفلسفة والتصوف، قصد بناء تصوره لنسق هذه المنظومة المرجعية، المعتمدة من طرف الشيخ، أثناء مواجهته للواقع الجديد.

في هذا المستوى من البحث، عمل الباحث على ترتيب كثير من مظاهر القول الإسلامي، محاولاً اكتشاف منطقها الداخلي، في علاقته بالقول الديني، كأصل وخلفية مؤسسة لتجليات فكرية متنوعة.

وقد استخلص بعد ذلك، أن الذهنية الناظمة لتفكير محمد عبده، هي الذهنية الكلامية (ص 98)، وهي ذهنية ترى أن العقل عقل للنص، «فالعقل هو ما يعقل العقل ويحده، وما يعقل العقل، ويؤسسه كعقل، هو علم المطلق، الذي هو علم مطلق» ص 97.

أما المعقول، فقد تشكل في الذاكرة الإسلامية من الخبر والحكمة والسنة والتقليد، والكشف وسر الامام، وكلها أسماء يجمعها ناظم واحد في نظر المؤلف، هو السعي لعقل المطلق.

فالنص في المرجعية السلفية، مرجعية محمد عبده «هو بتعبير المؤلف» «مرآة العقل والكون معاً» ص 152. النص كلام وبيان، بل هو «الكلام والبيان، الكون والقول والعلم والعقل» ص 152.

إن «مفارقة محمد عبده، ناتجة عن الحصر (الذي جعله) ينفي الزمان، ويظل وفياً للذهنية الكلامية التقليدية، فقد استنجد بعقل المطلق» ص 102، وعجز في نظر المؤلف عن «تعقل مقتضيات الزمان» ص 101.

لم يتمكن محمد عبده، من إدراك محدودية المرجعية التي استند إليها، فقد كان مطلعاً فعلاً على كثير من معطيات الثقافة المعاصرة، لكنه لم يستوعب القطيعة التي بلورتها الحداثة، في علاقتها بالثقافات الوسيطية والثقافات القديمة، فأنتج نصوصاً حاول فيها إحياء جوانب من منظومة التراث، كوسيلة لمواجهة التحديات الجديدة المعاصرة له.

وفي سياق مزيد من البرهنة، على استحالة منطق الإحياء والبعث والتجديد من الداخل، وكذا استحالة الحلول الوسطى التوفيقية، التي تخلط بين الأزمنة والعصور والمفاهيم، خصص الأستاذ العروي، القسم الثاني من الكتاب، لإبراز حدود ومحدودية العقل الإسلامي، في تجلياته ذات الطابع العملي.

فقــد قــام بعمــلية استــرجاع نقــدية، للمــباحث السياسية والعمرانية والاقتصادية والحربية، في التاريخ الإسلامي، وذلك من خلال توقف مطول على المدونة الخلدونية.

وقد استعمل معطيات هذا القسم أيضاً، في سياق نقده للمرجعية التراثية، وذلك بغية إصابة هدفين اثنين، اظهار محدودية المعارف العملية في الثقافة الإسلامية، إبراز حدود الجهود الخلدونية، رغم أنها تشكل في نظره لحظة الامتياز الكبرى في الفكر الإسلامي.

وهنا قام الباحث بعمل نظري تاريخي، حاصر فيه المتن الخلدوني، بالعودة إلى آثار السابقين عليه (أرسطو) واللاحقين ممن جاءوا بعده، في سياق تاريخ الفكر السياسي، ومباحث الحرب، والاستراتيجية (ماكيافيل بودان منتسكيو كلاوزفتس).

لم يكن الهدف من هذا القسم، يخرج عن مسلسل البرهنة، الرامية إلى مزيد من رسم حدود العقل الإسلامي، فبعد نقد الكلام والمنطق في القسم الأول، يصوب الباحث سهام نقده الصارم والدقيق، لمجال العلوم العملية، العمران والاقتصاد والحرب، كما بلورتها الخلدونية، بكل ما لها وما عليها.

ان العقل في نظام الفكر الإسلامي بالنسبة للمؤلف واحد، والخلافات داخل قلوع الثقافة الإسلامية، بين الفقه والفلسفة والكلام والتصوف، رغم عنفها في بعض اللحظات، ظلت تنشأ بتعبير المؤلف «على الأطراف والتخوم، لا على المعاقل والحصون» ص 359، ووظيفة العقل في مختلف تجليات ومظاهر العقل الإسلامي، تبرز في عملية التأويل باعتبارها عملية «تَطَلُّعٍ إلى الأول والأولي، عقل الأمر والاسم»، ص 359 حيث يكون العلم هو «فقه الأوامر» ص 359.

«فهل نجح ابن خلدون في جهوده لتحديد المفاهيم، وتخليصها من إرث المتكلمين؟» ص 273، لم ينجح في ذلك، في نظر الباحث، لأن مفاهيمه ظلت «مشحونة بالاعتبارات الأخلاقية والدينية» ص 273.

فإذا كان ابن خلدون، قد استفاد مما يسميه الباحث، في عبارة قوية ودالة، «المتاح للإنسانية جمعاء» في زمنه، وهي لازمةٌ تَرِدُ في النص أكثر من مرة، فإنه لا يمكننا أن نستنجد به اليوم، «فالعقل عنده وعند سائر المفكرين المسلمين إذ يُحاصر الوهم، وينفيه عن مجال النشاط البشري، يحد ذاته بذلك، يمنع العقل ذاته بمحاصرة الوهم من الزيادة في التعقل، فلا تتعدى العبارة اللفظ، ولا يتعدى الرمز الحرف» ص 350.

صحيح أن ابن خلدون، في نظر المؤلف، كان رائداً في عنايته بالجانب العملي التجريبي، إلا أنه بعبارة الباحث «حصر معنى العقل في التعقل والتعقيل، وحصره هذا هو حصر الجميع، ومن يتولاه اليوم يبقى سجين حدوده، فيتيه في المفارقات» ص 356.

إن الجهد الذي بذله العروي في إبراز حدود ومحدوية الآثار الخلدونية، يلتقي في نتائجه العامة مع جهد محمد أركون، في المحاضرات التي تناول فيها موضوع "الاسلام والحداثة" حيث توقف بصورة تحليلية على تعيين حدود الأثر الرشدي في الفكر الإسلامي، ففي هذه المحاضرات المنشورة في مجلة مواقف (ع 59-60 /1989) يوضح محمد أركون استحالة الاستنجاد بالرشدية ومشروعها في تعقل الظاهرة الدينية، في العصور الوسطى الإسلامية، ذلك أن الإطار المعرفي للحداثة، كما بلورها تاريخ الغرب الحديث والمعاصر، يقطع كلية مع المنظور الديني، ويؤسس أفقاً آخر من العقلانية والمعقولية

بالاعتماد على تاريخ جديد، قائم على مجموعة من الثورات المعرفية والسياسية والاقتصادية، من هنا ضرورة القطيعة والتجاوز، فالرشدية لحظة امتياز فكرية في إطار عقلانية العصور الوسطى، لكنها لحظة مغلقة على تاريخ معين.

للخلدونية والرشدية حدودهما، وقد برهن العروي في "مفهوم العقل" كما برهن محمد أركون في "الاسلام والحداثة"، على طبيعة هذه الحدود ومستوياتها، مؤكدين على ضرورة الإنخراط في استيعاب مكاسب الحداثة، باعتبارها تندرج ضمن ماهو «متاح اليوم للبشرية جمعاء".

تشغل عملية البرهنة، على لزوم القطيعة مع التراث في كتاب "مفهوم العقل" مساحة كبيرة، بل لعل الكتاب من بدايته إلى نهايته يشكل مرافعة قوية في إبراز ضرورة هذه القطيعة ولزومها، لرفع المفارقات السائدة في الواقع.

يجسد الشيخ المؤسس لإصلاح البعث والاحياء (بعث وتجديد الإسلام) لحظة أولى، تتناسل صورها وأشباهها، على مسافة ما يقرب من قرن من الزمان، ثم يضع الباحث يده بعد ذلك، على نمط المرجعية المؤسسة لأبعاد التجديد السلفي، فيعيد ترتيب بعض جوانبها وقواعدها، بالصورة التي تكشف عقلانيتها الاسمية، النصية، المتعالية، وهي عقلانية ترسم حدود النظر العقلي الآمر، العقل التراثي، عنوان استمرار لحظة التأخر سائدة ومهيمنة. وبعد ذلك، يوضح الباحث أن تجاوز العقل التراثي، لا يتم إلا عن طريق الاختيار والحسم، وهو يقول بصريح العبارة: «ان الحسم الذي نتكلم عنه وقع بالفعل، في جميع الثقافات المعروفة لدينا، ابتداء من القرن 16م إلى يومنا هذا» ص 363. وهو يتحدد في الانطلاق من مبدأ القطع مع «المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق» ص 364.

بهذا الاختيار الحاسم، يلخص الباحث موقفه من مفارقة محمد عبده، مفارقات التراثيين القدامى والجدد، أصحاب الحلول التوفيقية، والمخاتلين والمراوغين والبراجماتيين، وبهذا الحسم، نتمكن في نظره من مغادرة حصون «عقل الأمر والاسم» ص 358 لنعاصر فعلاً، عقلانية الأزمنة الحدثية، ونتحدث لغتها، فتتقلص حدة المفارقات ونتصالح مع التاريخ، حيث نكون قد تخلينا عن "العقل الوسيط"، وتملكنا معقولية الأزمنة الحديثة.

- 3 -

حاولت في الصفحات السابقة، إعادة تنظيم محتوى النص بصورة مختزلة، مستهدفاً إبراز أطروحته الكبرى، ومسار استدلاله البرهاني، في نقد النزعات التراثية، والدفاع عن العقلانية.

وإذا كان نص "مفهوم العقل"، يعبر بصورة جلية على القيمة الفكرية العالية لجهود العروي، في دائرة الفكر العربي المعاصر، فإنه يطرح أسئلة متعددة، تتجاوز دائرة تماسكه وغناه، كما تتجاوز وحدته النظرية، في دائرة المشروع التاريخاني. وترتبط بمسائل خارجية، لا يتوقف عندها الباحث، وربما يعتقد في إطار النمو الداخلي الخاص لمشروعه، أنها خارج إطار السجال المفيد في نظره.

ومع ذلك فإننا سنحاول صياغة بعض هذه الأسئلة، من أجل مزيد من التفكير في كل ما يدعم هذا المشروع، ويجعله منفتحاً على فضاءات نقدية تمنحه المزيد من الكفاءة الإقناعية.

من بين هذه الأسئلة، نورد مسألة تماهي الباحث مع الغرب، وبالذات مع الحداثة الغربية، باعتبارها جملة من المكاسب التي تخصنا، ونحن مطالبون اليوم أو غداً باستيعابها ومسألة الموقف من "الإسلام السياسي" داخل إطار النزعات التراثية.

إن التماهي القائم في النص، بين الذات وبين الحداثة الغربية، والتماهي القائم في المشروع الايديولوجي للأستاذ عبد الله العروي بين التاريخانية وتجاوز التأخر التاريخي، قد لا يؤدي إلى تخليصنا من مفارقات الشيخ محمد عبده، بل إنه قد يُوَلِّد مفارقات جديدة، تبتدئ بهشاشة صور الحداثة في الواقع العربي، وفي الفكر العربي (مصادرة العروي الأساسية)، حيث تتبلور مختلطة وممتزجة بعناصر متعددة، لا علاقة لها بالمشروع الحداثي، وهنا يحق لنا أن نتساءل، ألا يؤدي التماهي المطلق مع الحداثة الغربية، في سياق معطيات مماثلة لمعطيات الحاضر العربي، بكل الخلفيات التي تتحكم فيها وتوجهها، ونقصد بذلك نتائج وآثار الحقبة الاستعمارية وتوابعها، إلى نوع من الابتعاد عن الواقع، وذلك باحلال التصور محل الواقع، وتحويل الرغبة إلى واقع متخيل، لا يُمَكِّن من تجاوز معضلات الواقع، المتمثلة في التعثر الذي ما فتئ يشكل الملمح البارز، لنتائج الانغراس القسري لمقومات الحداثة في بنيات الواقع العربي؟

أما موضوع السؤال الثاني، فيمكن إبرازه من خلال الدعوة إلى التفكير في الامكانيات التي يمكن أن يطرحها الاسلام السياسي، في مجال تعميق المشروع الحداثي وترسيخه، وخاصة عندما يكون مناسبة لفتح مجال للأسئلة التاريخية والنظرية، التي ماتزال تندرج ضمن إطار اللامفكر فيه، في مجال الفكر العربي المعاصر. نقصد بذلك البحث في تاريخية المقدس، ومشروع نقد التعالي، ونقد اللغة، وذلك بالاستفادة من النظريات السوسيولوجية المهتمة بالظاهرة الدينية، والنظريات الانتربولوجية التي ترصد تمظهرات المتخيل، وحتمية استمراره في حياة الإنسان، ثم النظريات اللسانية والسيميائية، والامكانيات المعرفية التي تطرحها في هذا المجال. ان الانفتاح النقدي

على الإسلام السياسي من هذا المنطلق، يمكن أن يقربنا منه بصورة تسعفنا أكثر بالانفصال عنه، وذلك بناء على معطيات تفتح مجال السجال الايديولوجي الجذري، على ظواهر تدعو إلى مزيد من المعالجة التاريخية والنقدية، للتمكن من مغالبة مكر التاريخ، «الطائر الأسطوري الذي يموت ليبعث من جديد»، حيث تتم مواجهته بمزيد من التفاؤل التاريخي، النقدي والتاريخاني.

مستويات التفكير في كتاب

«المثقفون في الحضارة العربية» *

نستطيع تصنيف مؤلفات الأستاذ محمد عابد الجابري إلى قسمين كبيرين، المؤلفات المُؤَسِّسَة لأطروحته في مجال قراءة التراث العربي الإسلامي، وهي مؤلفات دَشَّنَ القول فيها بمصنف " نحن والتراث" 1980، ومهد لها بمؤلف "الخطاب العربي المعاصر" 1982، واستوت في صورتها المركزية في ثلاثية " نقد العقل العربي"، التكوين، البنية، والعقل السياسي 1990. ثم المؤلفات الشروح والهوامش والتذييلات والملحقات، وفي إطارها ندرج مؤلفاته الأخرى، "التراث والحداثة" 91، "وجهة نظر" 92، ثم الكتيبات الصغيرة التي صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية، ضمن سلسلة الثقافة القومية، وهي "المسألة الثقافية"، "الديمقراطية وحقوق الانسان"، "مسألة الهوية،" العروبة والاسلام"، وآخرها "الدين والدولة وتطبيق الشريعة" 96.

ونحن نعتبر أن كتاب " المثقفون في الحضارة العربية" يندرج ضمن الخانة الثانية من سلسلة مؤلفات الأستاذ الجابري، وقد صدر في نهاية سنة 1995.

لا يجب أن ينسينا التصنيف المذكور مؤلفاته الأخرى، في المجال الابستمولوجي، أو في المجال التربوي، أو في مجال السجال السياسي،

* محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1995 .

وغير ذلك من المنشورات التي صدرت له، حيث تقترب أعماله الكاملة من عشرين مجلداً، بؤرتها المركزية، وعنوانها الأساس مساهمته في تقديم أطروحة في الموقف من التراث، وهي مساهمة تندرج في سياق تفكيره في إشكالية الحداثة والتحديث، لصياغة ما يمكن اعتباره تتميماً وتجاوزاً للمشروع النهضوي العربي، المشروع الذي يقف اليوم على مشارف انطلاق مئويته الثانية، بناء على التحقيبات المتداولة والمعروفة في هذا الباب.

لابد من التوضيح هنا بأننا عندما نميز في كتابات الأستاذ الجابري بين مؤلفات التأسيس، والمؤلفات الملحقة بها، بدوائرها وإشكالاتها ومفاهيمها، لا نقيم تمييزنا على مفاضلة هاته بتلك، فمن حق المفكر أن ينتج نصوصه بالصورة التي تبدو له ملائمة، ومن حقنا كقراء ومحاورين أن نرتبها بالصورة التي تجعلنا نقترب منها أكثر.

ولعل كثيراً من القضايا الفرعية التي عالجها الباحث في الكتب الثانية، الشارحة والموضحة، تبرز كفاءة خاصة في إعادة صياغة المؤلف لما كان يعتقد أنه انتهى منه، وهو الأمر الذي يكشف صعوبة ودقة القضايا المبحوثة، إضافة إلى أن هذه الكتب تسمح له بمحاورة الذين ناقشوه أو اختلفوا معه، كما تتيح له العودة إلى نصوصه لترميمها، وإعادة التفكير فيها، وسدّ ثغرات بعضها، ومعالجة قضايا أخرى يتم استدراكها، من أجل مزيد من الحفر فيها وتعميقها، وتتضمن مقدمات هذه الكتب التوضيحات الكافية للسياق الذي تبلورت فيه مُتُونُهَا وحواشيها.

يندرج كتاب "المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد"، ضمن سلسلة كتب الشروح، وقد احترت كثيراً في اختيار الكيفية التي يمكنني أن أقدم بها هذا العمل، لا لصعوبته، بل ربما

يعود سبب الحيرة إلى موضوعه وطريقة الباحث في تناول هذا الموضوع. وقد اهتديت في النهاية إلى تقديمه من خلال تأمل طريقته في الكتابة، أي طريقته في بناء فصوله، وطريقته في الاستدلال، وأسلوب استخلاصه للنتائج والأحكام التي ينتهي إليها، سواء في سياق تشكل المتن، أو في خواتم ومقدمات الفصول.

سنحاول إذن من خلال تأمل نمطية التفكير والكتابة والتحليل والاستدلال، استعراض محتواه، والاعتراض على بعض نتائجه، ومساءلة بعض إشكالاته المرتبطة باجتهادات المؤلف، في مجال قراءته للتراث، ومواقفه من الحداثة والتحديث.

يتضمن النص في نظرنا أربعة مستويات في طريقة وأسلوب التفكير والكتابة. وقبل استعراض ملامح هذه المستويات، المُحَدَّدَة لما يمكن تسميته طبقات النص، نشير إلى أن الكتاب يحدد إطاراً عاماً للتفكير في موضوع واسع وكبير، إنه يقدم هيكلاً عاماً، مصحوباً بأمثلة محددة، ومرتبة في إطار إشكالات واضحة. إضافة إلى عنايته بموضوعه في سياق ملابسات نظرية وسياسية تنتمي إلى مجال الحاضر العربي، بمختلف الأسئلة التي يثيرها، سواء في مجال التحديث السياسي، أو في مجال التحديث الثقافي ، وكذا في مستوى الإشكالات التي تطرح عند التفكير في أدوار المثقفين، أو في علاقاتهم بالسلطة والدولة عبر التاريخ، فكيف قدم الأستاذ الجابري هذا الإطار العام؟

يؤدي بنا الجواب على هذا السؤال، إلى العودة إلى بلورة ما أسميناه مراتب التفكير ومستوياته في النص. ومرة أخرى نستدرك فنقول، ليس أمراً سهلاً ولا يسيراً أن يتمكن المرء من إنجاز عمل من هذا القبيل، ومن هنا فإن قراءة هذا العمل وحده، قد لا تسمح بتبين

مختلف الأبعاد التي يروم بلوغها، ومعنى هذا أن الاطار الأعم لهذا النص، يتأسس في إطار الأطروحة الكبرى التي قدم الأستاذ الجابري عند قراءته للتراث العربي الاسلامي.

ونحن لا نقول هذا لأن المؤلف يحيل إلى ثلاثية نقد العقل، كما يحيل إلى بعض مؤلفاته الآخرى، في سياق التحليل المنجز في الكتاب، أو لأنه يورد عبارة "وقد كشفنا الغطاء عنها في البحوث السابقة" بأكثر من صيغة، وبشكل متواتر طيلة صفحات الكتاب، بل إن الأمر كذلك، لأن أهداف المؤلف واضحة ومعلنة، فهو صاحب قضية، وهو لا يعتقد بمجانية الفكر، ولابتعاليه عن التاريخ، فالأفكار في نظره محايثة للزمان، محايثة لزمانها في مستوياته وأبعاده المختلفة، المركبة والمتناقضة.

يقرأ هذا الكتاب إذن داخل إطار أطروحة صاحبه العامة، إنه فصل منها، ويصعب فهمه خارج المفاصل الكبرى لهذه الأطروحة.

نعود الآن إلى تقديم طبقات التفكير في مؤلف "المثقفون في الحضارة العربية"، فقد أطلقنا على هذه الطبقات التسميات الآتية:

— المستوى الابستمولوجي.

— المستوى التاريخي التحليلي المقارن.

— المستوى التمثيلي البيداغوجي.

— المستوى الإشكالي.

أولا : المستوى الابستمولوجي

في النص الواحد ، أو الكتاب الواحد لنفس المؤلف، تتعدد أساليب التفكير والمقاربة، وهذه المسألة لا تتعلق بمؤلفات الأستاذ الجابري وحدها، بل لعلها ظاهرة عامة.

تتجلى المقاربة الابستمولوجية في الكتاب في المقدمة، وعنوانها: "المثقفون العرب ومسألة المرجعية"، ففي هذه المقدمة التي كتبت بكل تأكيد بعد الانتهاء من جمع وترتيب فصول الكتاب، ويستحسن أن تقرأ بعد الانتهاء من قراءته، أو تعاد قراءتها بعد الانتهاء من قراءته كاملاً، نعثر على جهد في تفكير المؤلف في موضوع كتابه. وقد تناول فيها المؤلف مفهوم المثقف ومرجعيته الفكرية الغربية، ثم مسألة كيفية تبيئة هذا المفهوم في مجال الثقافة العربية في العصر الوسيط، وكذا موضوع التأصيل الثقافي للحداثة الغربية ومفاهيمها.

توجز المقدمة القول في قضية ابستمولوجية هامة، وذلك من خلال استدلال يعتمد معطيات تنتمي إلى مجال فلسفة العلوم، وتتوخى توسيع مفهوم المثقف، ليستوعب معطيات تنتمي إلى تاريخ لم تكن معطياته واردة وماثلة عند تأسيس المفهوم في المرجعية الغربية.

فهل يصح إطلاق اسم "المثقف" على منتجي الأفكار في عصورنا الوسطى؟ إذا ماعرفنا الملابسات النظرية والتاريخية التي رافقت تشكل التسمية في تاريخ الغرب، وإذا ماسلمنا بالطابع المفتوح للتسمية، وهو ما يؤكده الباحث، أدركنا إمكانية إدراج معطيات تاريخنا في سياق إعادة تأسيس المفهوم بالصورة التي تجعله قابلاً لاستيعاب متغيرات جديدة، تتيح إمكانية توسيع دائرة دلالاته، كما تسمح بإنجاز عملية تبيئة لمحتواه، رغم أن الأمر يثير قضايا نظرية معقدة وشائكة.

في هذه المقدمة ذات الطابع الابستمولوجي جهد في التفكير، في المقاربة وفي الاستدلال، وهو جهد ينبئ عن درجة عالية من صفاء الذهن ووضوح الرؤية، وفيها استثمار لمعارف ابستمولوجية واسعة، وفيها ثالثاً كثافة نظرية تستحق التنويه.

وهي مفيدة جداً في مجال توضيح موقف الأستاذ الجابري من "مسألة التأصيل الثقافي"، ومسألة ما يطلق عليه الباحث "التجديد من الداخل"، وهي مسائل وردت في مؤلفاته السابقة، دون أن تتاح له فرصة توضيحها، بصورة كافية وشافية، وفي وقوفه على مثال محدد، ومحاولته التفكير في مرجعيته، والتفكير في إمكانية توسيع هذه المرجعية، بإدراج معطيات التاريخ القومي، ما يوضح مواقفه من كثير من القضايا، ذات الطابع الاشكالي في آثاره الفكرية.

ثانيا المستوى التاريخي التحليلي المقارن

عندما ننتقل من المقدمة إلى الفصل الأول من الكتاب، نتبين وجود مسافة في كثافة وعمق الخطاب، ونمطية المعالجة. فإذا كانت المقدمة كما وضحنا مكتوبة بلغة مركبة، بلغة يطغى على استدلالها طابع التنظير الابستمولوجي، في سياق البحث عن مسوغات نظرية تسمح باستعمال مفهوم المثقف في فضاء تاريخي مخالف للفضاء الذي تبلور في إطاره المفهوم، فإن الفصل الأول يهتم بالتاريخ، ويستدعي الشواهد والمعطيات من التجربة التاريخية الغربية التي تبلور المفهوم في إطارها، كما يستعرض المعطيات التاريخية العربية، التي تُمَكِّن من استعارته واستخدامه لرسم ملامح أدوار العلماء والكتاب في عصورنا الوسطى.

اعتمد الباحث في هذا الفصل على مرجع أساسي، شكل سنده التاريخي، يتعلق الأمر بكتاب جاك لوگوف "المثقفون في العصر الوسيط". وقد استخلص الباحث من الكتاب المذكور، أن ظاهرة "المثقفين" في أوروبا ارتبطت في القرون الوسطى بثلاثة معطيات رئيسية:

1 - معطى حضاري، قوامه ظهور المدن.

2 - معطى ثقافي، تمثل في الترجمة.

3 - معطى مهني، برز في ظهور فئة الجامعيين.

إلا أن الباحث عند مراجعته لتاريخ العرب والمسلمين، وهو المطلع على كثير من معطيات هذا التاريخ النظرية والسياسية والعقائدية، يحدد طبيعة المثقف في الفضاء المعرفي الاسلامي الوسيط كما يلي: المثقف يعمل بفكره، وهو ينتمي إلى الخاصة، كما ينتمي إلى الوسط الحضري، مرجعيته المركزية تتحدد في العقيدة، يُفكر من خلالها ويحتمي بها، وهو إضافة إلى كل ذلك يستطيع تحويل العقيدة إلى رأي، إنه في نهاية التحليل، كما يوضح ذلك المؤلف، يمارس العمل السياسي والعمل الفكري بتوسط العقيدة.

يثير الباحث في هذا الفصل، مسألة ظهور فئة المثقفين في الحضارة الاسلامية، ويربط هذا الظهور بالاشكال السياسي، الذي يرتبط بدوره بالخلاف بين المسلمين في مسألة الخلافة، وما تَوَلَّدَ عنه من إشكالات كلامية معروفة. ثم يستعرض أجيال المثقفين في خطاطة عامة، فيتحدث عن مثقفي عصر التدوين، ويعين فئاتهم كما يلي:

— فئة المتصدين لبناء التراث الديني الإسلامي،

— فئة الذين تصدوا لبناء التراث اللغوي والأدبي،

— فئة المتكلمين،

— الفئة التي اشتغلت بالفلسفة وعلوم الأوائل.

هذا عن مرحلة عصر التدوين، وبعد هذه المرحلة يقسم فئات المثقفين إلى النماذج الآتية.

— فئة المثقفين العضويين الذين سخروا ثقافتهم لخدمة تيار من التيارات العقائدية والسياسية المتصارعة (أهل السنة والمعتزلة، والشيعة).

— فئة أصحاب المقابسات، الذين اشتغلوا أساسا بالنحو والمنطق.

وفي هذا السياق يستدرك الباحث ليعلن صعوبة مقاربة أجيال المثقفين في الحضارة الإسلامية، وليؤكد أن انجازاً من هذا القبيل يقتضي إعادة كتابة تاريخ الفكر العربي الاسلامي والفكر الأوروبي سواء بسوء، وسنعود إلى هذا الاستدراك في المستوى الرابع و الأخير من مستويات الكتاب.

في هذا المستوى من الكتابة يشعر قارئ النص، بأن الكاتب يشير دون أن يتوقف على الأحداث، يلمح ويكتفي بالتلميح، وبمقدار كثافة المقدمة ذات النفحة الابستمولوجية البارزة، نشعر بالصبغة التحليلية التاريخية، التي تغطي بالاشارة العابرة تاريخاً حافلاً بالصراع العقائدي والسياسي، تاريخاً مؤسساً على قراءات وتأويلات لا حصر لها، لأصول الاسلام، وآليات تحوله عبر الزمان والمكان.

ولا يتعلق الأمر بالحقبة الوسيطية العربية وحدها، بل إنه يلجأ إلى مقارنتها بمعطيات وسيطية تنتمي إلى مجال التاريخ الأوروبي، وهنا يتم القفز على أمور متعددة، يسكت عنها لحساب آلية في الاستثمار المعرفي المبني والموجَّه.

عندما نصف الكتابة في هذا الفصل بالكتابة التاريخية التحليلية المقارنة، فهذا لا يعني أنها تخلوا من التركيب، بل ان المقصود أولاً وقبل كل شيء، هو رصد نمطيتها العامة. ذلك إنها تضمنت أيضاً أبعاداً في التأويل ذات طبيعة إشكالية، كما تضمنت جملة من الأحكام، وطريقة في الترتيب تطرح كثيراً من الأسئلة.

ثالثا : المستوى التمثيلي : عرض وتحليل لنماذج من المثقفين في العصر الاسلامي الوسيط

يتضمن هذا المستوى الفصل الثاني والثالث من الكتاب، وقد جاءت عناوينها بالتتابع الآتي: محنة ابن حنبل، ونكبة ابن رشد. وهنا بالذات يحضر المستوى البيداغوجي في الكتابة، مستوى الممارسة الفعلية لما أطلق عليه الباحث تبيئة المفاهيم، حيث يقوم بجمع وترتيب، وإعادة صياغة المعطيات، التي تُمَكِّننا ابتداء من الآن فصاعداً أن نسمي أحمد ابن حنبل وابن رشد بالمثقفين، على شاكلة مثقفي الحضارة الغربية التي تبلور في سياق تطورها الفكري مفهوم المثقف.

في الملاحظات التي قدم الاستاذ الجابري عن التبيئة والتأصيل، أشار إلى مسألة الأشباه والنظائر، كما أشار إلى الخاص والعام في المفهوم، وبناء على مراجعته لتاريخ الفكر العربي الاسلامي في العصر الوسيط تبين إمكانية اعتبار العَلَمَيْن المذكورين، الفقيه والفيلسوف،

الطبيب والفقيه، مثقفين بكل الدلالات والايحاءات التي يتضمنها مفهوم المثقف، مع الأخذ بعين الاعتبار الحيثيات الفكرية المتعلقة بعلمي الثقافة العربية الاسلامية، بمختلف الملابسات الخصوصية التي شكلت شرط وجودهما التاريخي والفكري.

ودون الدخول في تفاصيل تتعلق بالمحتوى العيني للمحنة والنكبة المذكورتين، نشير إلى أن الجهد المبذول في هذين الفصلين، يتمثل في المنحى التمثيلي الذي مكن الباحث من بناء معطيات تنتمي إلى التاريخ الثقافي الخاص، من أجل توسيع حقل تداول مفهوم المثقف. ويشكل الفصل السابق عليهما الخلفية التي لعبت دور التوسط في الانتقال من خلفيات المفهوم في الكتابات الغربية التي تبحث في طبيعة المثقفين في العصر الوسيط الأوروبي، حيث أبرز جاك لوگوف في كتابه السابق الذكر، أهمية الثقافة الاسلامية في تطور الفكر الأوروبي الحديث.

عندما نصف نمط الكتابة هنا، بالنمط البيداغوجي، فنحن لانريد الاشارة فقط إلى طابعه التطبيقي المتعلق بمسعى نظري يروم تبيئة مفهوم، محدد حيث يستدعي الباحث المعطيات العينية للتدليل على صلاحية إطلاق المفهوم التسمية على رجلين لعبا دوراً هاماً في تاريخ تطور الفكر الاسلامي، بل إن الأمر يتعدى ذلك ويتجاوزه، فهو من جهة يقدم قراءة في حدثين بارزين في الفكر الاسلامي، فمحنة الفقيه أحمد ابن حنبل، والنكبة التي تعرض لها الفيلسوف ابن رشد، تطرحان معاً إشكاليات هامة في تاريخ الفكر الاسلامي، ومن جهة أخرى فإن طبيعة التحليل والعرض في هذين الفصلين أتاحت للكاتب فرصة معاودة النظر في إشكالية الدين والسياسة، والصيغ المختلفة التي حددتها هذه الإشكالية في بنية العقل العربي.

وأخيراً فإن الجابري صاحب أطروحة نقد العقل، والمفكر المهووس بأسئلة الحاضر في غمرة انكبابه على قارة التراث، يطل من خلال هذين الفصلين على أسئلة الحاضر، ويصدر الأحكام حول قضايا السياسة والدين في الايديولوجية العربية المعاصرة، وفي زمن تصاعد المد الاسلامي ونزاعات الاسلام السياسي. ففي نظره " مازالت الوضعية في خطوطها العامة كما كانت بالأمس (معتزلة وأهل سنة) أشبه ما تكون بعلاقات المثقفين بالسلطة اليوم (سلفيين أصوليين وعصريين حدثيين). أما جوهر هذه العلاقة فهي الأمس واليوم، "التناوب" على خدمة سيطرة الدولة وهيمنتها» ص 115.

رابعا : المستوى الإشكالي في النص: أسئلة النص

ننتقل الآن إلى ماأطلقنا عليه المستوى الإشكالي في الكتابة داخل هذا النص، وهنا لابد من توضيح أمرين اثنين، أولهما يتعلق بالطابع العام للكتاب، وثانيهما يخص الإشكاليات التي سنحاول بنائها في خاتمة هذه المحاولة الرامية إلى التعريف بمحتوى وأسئلة الكتاب.

ففيما يتعلق بالطابع العام للكتاب، نشير إلى ان هذا النص سواء في مستوى الأسئلة التي يمكن أن يثيرها، أو في مستوى أطروحته العامة والفرضيات المعتمدة في صلبه، وفي سياق بنائه الاستدلالي ككل، يبدو في ظاهره، وقراءته الأولى بسيطاً ومنساباً، الانسياب الذي عودنا صاحبه، عند إنشائه لأبحاثه ومقالاته، إلا أنه في الوقت نفسه نص ملتبس، فهو يفكر، يجتهد ويلملم، ويعيد التذكير بنتائج أبحاث صاحبه وهو في الآن نفسه لا يعير الاهتمام المناسب لكثير من القضايا التي يقوم بعملية بنائها وتأصيلها في قلب ثقافتنا العربية الاسلامية، وانطلاقاً من مهام وأسئلة الحاضر، في معاركه القائمة، والمرتقبة بعد حين.

أما الأمر الثاني فيتحدد في كوننا سنهتم في إطار بلورتنا لهذا المستوى، بوضع اليد على ما نعتبره إشكاليات كبرى في النص، وذلك دون أن نتوقف عند بعض الأسئلة الجزئية، التي يمكن أن نكون قد اختلفنا مع صاحبها في سياق هذا الفصل أو ذاك من فصول الكتاب.

ومن هنا فإن الإشكاليات الأساسية في النص، تتمثل في إشكاليتين رئيسيتين، أولاهما ترتبط بهذا الكتاب بالذات، وثانيتهما ترتبط بأطروحة «التجديد من الداخل»، وهي أطروحة تأسست في سياق القراءة الجديدة للتراث التي أنجزها الباحث بكثير من الجهد في البناء والترتيب، في ثلاثية نقد العقل العربي.

نبدأ بالإشكالية الأولى، إشكالية التسمية تسمية منتجي الأفكار في عصورنا الوسطى بالمثقفين، والخطاطة التصنيفية التي قدم الباحث أثناء تحليله لفئات المثقفين في المجال الحضاري الاسلامي، حيث قدم لوحة عامة وعمومية، وتوقف في نهاية عرضه لهذه الخطاطة معلناً: «إن "الحفر" في ساحات أجيال " المثقفين" في الحضارة العربية الاسلامية يدعونا إلى إعادة كتابه تاريخ الفكر العربي الاسلامي والفكر الأوروبي سواء بسواء» ص 61. فهل نعتبر هذا الموقف بمثابة تعبير عن الصعوبات التي لمسها الباحث أثناء تفكيره في موضوع المثقف في الحضارة العربية، رغم مغامرته المتمثلة في الإنجاز الذي قدم؟ أم أن الأمر يتعلق بسؤال يتوخى استئناف البحث في موضوع مبتكر؟

لا أدري لماذا شعرت بأن هذا الإشكال الذي يورده الباحث في خاتمة الفصل الأول، في سياق نقد سلطة المركزية الثقافية الغربية يدفعني إلى استحضار جهود الأستاذ الجابري في نقد القراءات الإسقاطية للتراث، ونقده أيضاً للقراءات السلفية التمجيدية للتراث، فقد تبينت في دعواه الآنفة الذكر أمرين متناقضين، أولهما يخص

المفاهيم التي تبلورت في دائرة الفكر المعاصر، وثانيهما الإنكفاء الذي يروم إنجاز تطابق، قد لا يساهم في تحقيق ما نتوخى من وراء عمليات استيعاب مكتسبات دروس الحداثة كما بلورها ويبلورها الفكر الغربي المعاصر.

فإذا كان مفهوم المثقف مفهوماً معاصراً جداً، فما الجدوى من إثبات إمكانية تطابق حمولته الدلالية، مع رموز الحقل الثقافي الاسلامي في العصر الوسيط؟

تزداد أهمية هذا السؤال وضوحاً إذا كانت التسميات القديمة لأعلام فكرنا تتضمن حدوداً متنوعة، متعددة، ومتنافرة. ففي تاريخ الفقهاء في الإسلام نعثر على نماذج لا حصر لها، من الفقيه الموظف، إلى الفقيه المعارض، ومن الفقيه الذي بلغ أعلى درجات الترقية السياسية، إلى الفقهاء الذين تعرضوا لمحن لا حصرلها، ويصدق هذا الحكم أيضاً على مختلف أجيال العلماء والكتاب والفلاسفة والمتصوفة والمتكلمة عبر تاريخ الاسلام.

ننتقل الآن إلى الإشكالية الثانية المتضمنة في النص سواء في نهاية مقدمته بشكل واضح، أو في سياق المرمى البعيد للكتاب، وهو السياق المرتبط باجتهادات صاحبه في مجال قراءة التراث العربي الاسلامي.

فإذا كنا نتفق تماماً مع استراتيجية التجديد التي يتوخى الباحث بلوغها، والتي يحدد عناصرها في القضايا الكبرى الآتية:-

— النقد المعرفي للتراث.

— التأصيل الثقافي للحداثة في الوعي.

— نقد الحداثة الغربية وكشف مزالقها وابراز نسبيتها، ص 16

فإننا لا نفهم تماماً معنى استمرار حديثة عن «التجديد من الداخل»، ذلك أن الداخل ليس مفصولاً عن الخارج المعاصر له ، فالجهود الفكرية الخلدونية والرشدية، وغير ذلك من الجهود الفكرية المتطورة في تاريخنا الفكري، نشأت في سياق جدلية نظرية تاريخية معقدة، يصعب فيها فصل الداخل عن الخارج، أو الذات عن الآخر. والآخر إذ ذاك لم يكن واحداً، فقد برز في التراث اليوناني والتراث الفارسي، وأشكال التراث الأخرى التي كانت مندمجة بأشكال متعددة داخل بنية النماذج التراثية المذكورة.

يضاف إلى ذلك القطيعة المعرفية التي بلورتها أوليات الحداثة الغربية بقطعها مع أصول ومبادئ الأفكار الوسطوية في أبعادها اللاهوتية، مسيحية كانت أم إسلامية، ومن هنا صعوبة تحقيق مطلب «التجديد من الداخل»، فالداخل ليس صورة مطابقة لوعي ذاتي بلا تاريخ، والتاريخ تواصل وانقطاع، هيمنة واستقطاب تركيب وتجاوز. وبناء عليه فإن إعادة بناء الوعي والتاريخ، لا يتم أيضاً الا بالاقتناع بأهمية التطور، وأولوية النسبية في المعرفة والتاريخ.

ومن جهة أخرى فإن استمرار الحديث عن الغرب كتركيب حضاري، باعتباره "خارجاً" في الوعي العربي المعاصر، وذلك بعد مرور أزيد من قرن على التأويل العربي لمنظومة الحداثة الغربية، يغفل دور المثاقفة في تطور وتطوير الأفكار في التاريخ.

إن الغرب لم يعد في حاضرنا خارجاً مطلقاً، عدواً مطلقاً، نصارعه، ويصارعنا، فبيننا وبينه علاقات معقدة ومركبة، علاقات ذات أوجه مختلفة ومتناقضة، ولا ينبغي أن يجعلنا وجه من أوجه هذه العلاقة نغفل أوجهها الأخرى، ولا أدل على ذلك من كونه يشترك معنا اليوم في نقد أسس وأصول الحداثة التي بنى، مما يدل على أهمية

مواصلة مسعى تجاوزه، باستيعابه مادام يمارس عمليات تجاوز ذاته، باستيعاب ما يُمَكِّنه من تطوير ذاته، أفلا يحق لنا الاستفادة من جهود الحضارة الغربية، انطلاقاً من وعينا بأهميتها ونسبيتها في الوقت عينه ودون شعور بالدونية ؟.

في الدفاع عن الحداثة السياسية

مقدمات لقراءة كتاب: السلطة الثقافية والسلطة السياسية*

ليس من السهل تقديم كتاب "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" للأستاذ علي أومليل، وذلك لعدة أسباب، نجملها فيما يلي:

1 ـ لاتندرج البحوث المرتبة كأقسام وفصول في هذا الكتاب، ضمن ما يعرف بالكتاب، الشجرة، الجذور والأغصان والفروع والثمار، مقابل المقدمات والفصول والمباحث والخلاصات. ان تنوع محتواه يجعله سلسلة من المباحث، التي تتناول مجموعة كبيرة من القضايا النظرية التاريخية، المعقدة والمركبة.

2 ـ يقارب الكتاب جبهات فكرية متعددة، فمن قضايا التراث إلى قضايا في الفكر المغربي المعاصر، إلى قضايا الحداثة والتحديث السياسي، وفلسفة الأنوار، وأدوار المثقفين في التجربة التاريخية الغربية. صحيح أن هذه الجبهات الفكرية، تجمعها قواسم مشتركة. وأن المؤلف حاول ترتيبها ضمن إشكالية محورية، إلا أن متابعة الحفر والبحث، كما مارسه الباحث وسط كل الجبهات المذكورة، يجعل مهمة التقديم والعرض شاقة، إن لم تكن مستحيلة.

---

* علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1996 .

3 ـ داخل الجبهات الفكرية المذكورة، يعالج الباحث مسائل متعددة تخص الكتابة السياسية، كما تخص الفقه والفلسفة، وتفكر في إشكالية أدوار المثقفين، من خلال أمثلة تاريخية. فيتحول الكتاب إلى فضاء لتحليل ونقد جوانب متعددة من التراث الإسلامي (نقصد هنا الفصول التي عقد الكاتب لبحث خطاب ابن المقفع والجاحظ والتوحيدي وابن خلدون وابن رشد وغيرهم....)، يسائلها في ضوء إشكالية التراث في الخطاب السياسي العربي، ويقوم بمراجعة وفحص مقدماتها ومرجعياتها بكثير من الجهد والمثابرة، لينتقل بعد ذلك إلى التفكير في المرجعية الغربية الحديثة، في موضوعات محددة، تتعلق بالحداثة السياسية، وميلاد الكاتب، وأدوار المثقفين، (يتعلق الأمر هنا بالقسم الثالث من الكتاب، وقد خصصه الباحث لبلورة أصول إشكالية المثقفين في التاريخ المعاصر).

فكيف يمكن استعادة محتوى مصنف مفتوح على كل ما ذكرنا؟

كيف يمكن استجماع خيوطه المرئية، المنصوص عليها في العبارة، وخيوطه الأخرى المبثوتة بين ثنايا الأبحاث والإشكالات والمفاهيم الموجهة لنسيج الكتابة في النص؟

يقوم المؤلف بكتابة مقدمة جامعة، تتوخى الإحاطة بمختلف القضايا التي عالجتها فصول الكتاب. وقد نجحت هذه المقدمة في تأطير الإشكالية الكبرى الموجهة للنظر في مختلف قضاياه، نقصد بذلك إشكالية العلاقات التاريخية المتعددة بين السلطة المعرفية والسلطة السياسية. إلا أننا نعتقد أن هذه المقدمة رغم طابعها التحليلي، وإشاراتها المتعددة، لطبيعة الأبحاث ووجهتها العام، لم ترفع الصعوبة بل الصعوبات، التي ظل الكتاب في مجموعه عرضة لها، بسبب اتساع مجالات البحث المعروضة فيه.

ومن أجل التغلب على الصعوبات المذكورة نقترح زاوية محددة، لتقديم روح نصوص هذا الكتاب. إننا نعتقد ان النص يتضمن مؤشرات معرفية منهجية متعددة، تمكننا عند التقاطها وتمثلها من إدراك روح مباحث هذا الكتاب بصورة أفضل وأسلم، ومن بين هذه المؤشرات يمكن أن نذكر مايلي:

إن يقرأ هذا الكتاب بواسطة مؤلفات الكاتب الأخرى، كل مؤلفاته الأخرى، وهذه المسألة لانعتبرها قاعدة عامة، لكننا نعتقد بجدواها وأهميتها عندما يتعلق الأمر ببعض الباحثين من عيار الأستاذ علي أومليل، نقصد بذلك الباحثين الذين تشغلهم هواجس معرفية سياسية محددة، لايبتعدون عنها أبدا في مجمل إنتاجهم النظري، وهو الأمر الذي يحوِّل كتابتهم إلى سلسلة من المقاربات والمباحث الساعية إلى الإحاطة بإشكاليتهم الكبرى، ومن زوايا نظر متعددة.

وإذا كنا نعرف أن الباحث المذكور يعتبر باحثا مقلا، عند مقارنته بجيله من الباحثين المغاربة، فإن قلة أعماله، تعكس طريقة في النظر والكتابة تتسم بكثير من القوة والغنى، وبكثير من الاقتصاد في العبارة. وهي إضافة إلى ذلك، مؤلفات حريصة على مداومة التأمل دون كلل في قضايا بعينها، قضايا شغلت الرجل بحثا وتدريسا وتمحيصا وفحصا نقديا، ولمدة سنوات طويلة.

لايمكن أن يفهم هذا الكتاب إذن، إلا ضمن مجموع إنتاج الرجل، أطروحته عن ابن خلدون (1977)، ومقالاته في "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية" (1985)، ثم كتابه "التراث والتجاوز" (1990) وبحثه "في شرعية الاختلاف" (1993). ففي مجموع هذه الأعمال، نجد الأسئلة الكبرى والمسلمات المركزية، والأهداف البعيدة الموجهة لمباحث كتابه الجديد. بل إننا نعاين عن قرب كيفيات تطور أفكار

الباحث، في معالجة بعض القضايا، وهو الأمر الذي يُمَكّننا من معرفة أعمق بإشكاليته، والأسئلة التاريخية والسياسية التي تتفرع عنها.

أمر آخرلابد من الإقرار به، من أجل قراءة واعية لهذا الكتاب، نقصد بذلك النزعة التاريخية والتاريخانية، التي تنتظم في إطارها مدارج البحث، في مختلف الجبهات النظرية التي خاض فيها. ففي مختلف أبحاثه، تحضر مقدمات المنزع التاريخاني لتوجهَ الرؤية، وتستحضر المرجعية، وتمارس عمليات تفكيك القضايا وتحليلها. وهذه المسألة نادرة في الفكر العربي المعاصر. وقد دشنها الأستاذ عبد الله العروي بكثير من القوة في مصنفه "أزمة المثقفين العرب" سنة 1970، وفي "العرب والفكر التاريخي" سنة 1973 . وهي تحضر بصورة قوية في أطروحة الأستاذ علي أومليل حول الخطاب التاريخي، وقد أنجزها سنة 1977 . كما تحضر في مصنفه الأخير بصورة بارزة، حيث تُدْرَجُ المباحث التراثية وإشكالات الحاضر السياسية، ضمن وعي شامل بتجارب الآخرين، وخاصة أولئك الذين تجمعون بهم أواصر من القرب في النظر وفي التاريخ، لايمكن التغاضي عنها، أو تناسيها تحت ضغط آليات سيكولوجية أو سياسية، أو تحت ضغط ملابسات سياسية تاريخية وعارضة.

هناك أمر ثالث لامفر من الإشارة إليه أيضا، لأنه يلعب دور الموجه الجامع لروح النص، نقصد بذلك الموقف النقدي من التراث، وهو موقف يتجه لتعزيز المنحى التاريخاني، الذي يقضي باستيعاب مقدمات الحداثة باعتبارها مطلباً من مطالب الحاضر وطنياً وقومياً، رغم كل الصعوبات والعوائق القديمة، وكل الصعوبات والعوائق التي ما تفتأ تتمظهر بصور جديدة قديمة في الحاضر.

يتخذ النقد في الأبحاث صورة مواقف مدعَّمَة بالبرهنة، ومستندة إلى معطيات التاريخ، وفي كثير من الأحيان، تشكل طريقة الباحث في مواجهة قضايا الجبهة التراثية أسلوبا نموذجيا في الاستنطاق، يجعل القارىء يقف على النتائج بنفسه. ونحن نرد هذه المسألة إلى طريقة الباحث في قراءة النصوص التراثية والأسئلة التراثية. ورغم أنه لايلجأ كثيرا إلى استعراض الاستشهادات الطويلة أو النصوص الكاملة، إلا أن تشبع ذهنه بالمتون موضوع التحليل، وتمرسه بقراءتها بكثير من الهدوء والروية، يمنحانه كفاءة في الإقناع، لها جاذبيتها الخاصة، تتمثل هذه الجاذبية في السخرية الماكرة، والنقد اللاذع، والعبارة الجامعة، والسؤال الذي لايحتاج إلى جواب.

بواسطة العُدَّة المذكورة نستطيع قراءة هذا الكتاب، كما نستطيع الوقوف على إشكاليته المركزية وهي إشكالية، رغم انها تصوغ لنفسها عنواناً بعينه، إلا أنها تظل في نظرنا مستعصية على الإدراك، عندما نكتفي بالعنوان وحده، نقصد بذلك، عنوان الكتاب. ولهذا السبب اتجهنا إلى تقديمه بهذه الطريقة، أي إلى تحديد جملة من المقدمات التي نعتقد أنها تسعفنا أكثر بمعرفة رسالته ومراده.

لقد بدا لنا أن الكتاب يفكر فعلا في الإشكالية التي حدد الكاتب في مقدمته، إلا أن هذه الإشكالية تندرج ضمن أفق أكبر في البحث، يحول هذا النص بمختلف مباحثه الفرعية إلى بيان للدفاع عن الحداثة السياسية، والدفاع عن الديمقراطية، باعتبارها الوجه المشخص لهذه الحداثة.

فلايمكن فهم المباحث التراثية في الكتاب إلا في علاقتها بإشكالية التفكير في السلطة الثقافية، ولايمكن معرفة فضاء الجمع بين التفكير في هذه السلطة في علاقتها بمقاربة عينات ونماذج هامة من قارتنا

التراثية، إلا ضمن مشروع أكبر هو مشروع دفاع الكاتب عن الحداثة السياسية.

ففي سياق نقد المؤلف للظواهر النصية التراثية، يزاوج بين المقاربة التاريخية، والمقارنة النقدية، وفي كلتا الحالتين يهيمن على نظرته مشروع التفكير في ضرورة الحداثة السياسية. فيوظف نقده للمجال السياسي في التراث، في عمليات كشف محدوديته وقصوره، ويعمل في الوقت نفسه على صياغة الأسئلة التي تبرز أهمية تجاوز أسئلة التراث، وبناء بدائل نظرية وتاريخية، تمكننا من انخراط أكثر تاريخية وإيجابية بما يتيح لنا استيعابا لمقدمات الحداثة السياسية.

ما يعزز افتراضنا الآنف الذكر، مسعى الباحث البارز في ربط إشكالات التراث بقضايا الراهن العربي، وهو أمر تجلت معالمه وملامحه الأولى في كتاب "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية"، كما تجلت أماراته الدالة والكاشفة، في الفصل الأخير من هذا الكتاب حول "المثقفين العرب".

أنجز النص الكتاب بهدف محدد، فقد كتب على مراحل، وفي مناسبات متعددة، ورتبت مفاصله بكثير من العناية، واستعمل كما قلنا عُدَّةً معرفية تخص فضائين معرفين كبيرين: التراث، والفلسفة الحديثة، وخاصة فلسفة الأنوار وقضايا الحداثة السياسية، إلا أن كل ذلك تم بهدف المساهمة في تعزيز وتدعيم مشروع الحداثة السياسية المأمول، في العالم العربي.

لكن من أي موقع يستمد هذا النص قوته؟

هل من الباحث المدقق والمتخصص الخبير في قضايا بعينها؟ أم من الباحث المعني بالشأن العام، والمنخرط في المؤسسات المدنية، المدعمة

لمشروع التغيير والتقدم في الوطن العربي؟ (نحن نشير هنا إلى مسؤوليات الباحث في كثير من تنظيمات المجتمع المدني ذات الصبغة الحقوقية والثقافية بالدرجة الأولى، منظمات حقوق الإنسان الوطنية والقومية، وبعض المنظمات الثقافية العربية والمتوسطية).

لا أقصد من وراء هذا السؤال، التفكير في إشكالية الكتاب، فقد أشرت في البداية إلى أنها معقدة ومركبة تداخل علاقات الثقافي بالسياسي، ولكن سلطة نص الأستاذ علي أومليل تستمد شرعيتها في كتابه، من مزاوجته بين تقنيات الخبير، الباحث المثقف، وتوجهات الفاعل السياسي عند بحثه في هذه الإشكالية.

صحيح أن الفاعل السياسي المنشغل بالشأن العام يحضر في المقدمات والخواتم، يحضر في الأحكام العامة، التي يتوقف عندها الباحث هنا أو هناك، في هذا البحث أو في ذاك. وأن تشخيص الخبير طاغ على مختلف مظاهر النص، وطيلة بحوث الكتاب. إلا أن قارىء النص لايمكنه أن يتخلص من الطابع المزدوج لوجهته العامة، وهو ما نعتبره قبل وبعد ذلك أمراً مشروعا، وان كان يدعو إلى مزيد من التفكير والتأمل، قصد كشف مختلف الأبعاد التي يتخذها ويتمظهر بواسطتها وعن طريقها.

نعود إلى الموضوع المركزي في النص، ونعزز دعوانا بنص واضح من الكتاب، يقول الأستاذ علي أومليل: "وما دام الديني لم يستقل عن السياسي، أي ما دامت الدولة لم ترس قواعدها في استقلال عن الشريعة، أو تقطع لنفسها مجالا مدنيا لا دخل لما هو ديني فيه، فإن المجتمعات الإسلامية ستعرف دائما سلطة الناطقين باسم الشريعة، وسيظل الباب مفتوحا باستمرار لمختلف أصناف الأصوليين في المستقبل كما في الماضي" (ص 51).

لايكتفي الباحث بمثل هذا الموقف المدافع عن مقدمات الحداثة السياسية، بل إن دفاعه عن الديمقراطية بالذات، يصل في هذا الكتاب إلى درجة اللازمة التي تحضر بغيابها، كما تحضر بنصوصها المباشرة.

وفي حضورها وغيابها، يحضر حس دفين بالإخفاق، الإخفاق المتواصل، يحضر المكر التاريخي، وقد اتخذ صورا من المعاندة لاترحم. يترجم الباحث لازمته في صيغة المعاندة الضدية، فيما يسميه "النضال الطويل والمرير" (ص 25)، "فالديمقراطية لا تبنى إلا بالنضال الديمقراطي" (ص 257) .

بل أكثر من ذلك، فإن الكاتب يعي أن النضال الديمقراطي في العالم العربي اليوم، يواجه جبهتين، جبهة الدولة المتسلطة، دولة الاستبداد. كما يواجه التيارات ذات المنزع الدوغمائي، الديني على وجه الخصوص، وهو الأمر الذي يدل على الطابع المعقد والمركب لهذه المعركة (ص 26).

لايقوم الدفاع عن الديمقراطية في النص، رغم مباشرته وتقريريته في بعض الأحيان، أقول لايقوم هذا الدفاع انطلاقا من استسهال الباحث لدور المعرفة، أوتبسيطه لوظائفها. ففي النص كثير من الاحتراس من دور النخبة، دور المثقفين وعلاقتهم بالعامة وبالمجتمع، سواء في سياق المباحث التراثية أو في إطار إشكالات الحاضر السياسية (ص 100) مما يبرز تعقد وصعوبة الموضوع، نخبة / مجتمع، نخبة / سلطة، إلى غير ذلك من الأزواج المفهومية، التي ساهم انهيار التجربة الاشتراكية، في كشف كثير من أقنعتها، وأشكال اختلاطها وتداخلها.

لهذا السبب، يلح الكاتب على أن النضال الطويل، الذي ينتظرنا في العالم العربي، يتطلب "النضال بالديمقراطية من أجل الديمقراطية"

(ص 257)، فقد كان على كتابنا ومثقفينا كما يقول الباحث: "أن يجعلوا الديمقراطية على رأس جدول نضالهم، ليس فقط لأنها المدخل الصحيح للأهداف الوطنية والقومية، بل لأنها الشرط الأساسي لجعل مهنة الكتابة ممكنة" (ص 25).

يعزز هذا الكتاب إذن مشروع الحداثة السياسية وطنياً وقومياً، وهو يعززها انطلاقا من مراجعة نقدية للتراث، مراجعة لاترى أي حرج في الدفاع على ضرورة إعادة بناء مقومات الذات في تاريخيتها، وهو الأمر الذي يعني رفض الباحث للمواقف التوفيقية، الداعية إلى اعتماد الحداثة استنادا إلى رؤية تراثية، لاترى أي تناقض بين مقدمات الحداثة السياسية ومقدمات الوعي السياسي، كما تبلور في التراث. فقد أعلن الباحث أن التحدي الكبير الذي يواجهه المثقف العربي اليوم، يتمثل في كونه يروم تأسيس حداثة غير مسنودة بمرجعية تراثية، إن أمامه فقط نضاله المستميت، وعلى المدى الطويل من أجل غرس قيم الديمقراطية والحداثة في مجتمعه، وهو الأمر الذي يندرج ضمن أفق ما، سماه الباحث "تجديد العقل العام" (ص 25).

بهذه الروح يتأسس هذا النص مدافعا عن قيم الحداثة السياسية، وبهذه الروح ينظر إلى النضال الديمقراطي، باعتباره المخرج المناسب لتجاوز عتبة الإخفاق والتأخر التاريخي.

يصدر هذا الكتاب في ظرفية تاريخية تتميز بالتشكيك في كثير من القيم التاريخية والسياسية، وهو يصدر لتعزيز مسار ومشروع وأفق في النظر، يتسلح بالتفاؤل والثقة في المستقبل، ويعمل بآليات في النظر النقدي، بهدف تدعيم المسار المذكور. ورغم جهود صاحبه في الإحاطة بموضوعه، بل موضوعاته المتنوعة، ضمن ما أطلقنا عليه في هذا التقديم، الدفاع عن الحداثة السياسية، فقد ظل ككل الكتب الثرية، يطرح أسئلة متعددة، تخص مستويات متعددة فيه.

لنبدأ بإشكالية دور المثقفين أو سلطة المثقفين ، فقد تبلورت هذه الإشكالية عبر التاريخ في صيغ متعددة ومتناقضة، ودون الدخول في تفاصيل ليس هنا مجالها المناسب، نشير إلى أن الاخفاق الذي لحق التجربة الاشتراكية، يدفعنا إلى إعادة النظر في وظيفة المثقف، المثقف الفرد، والمثقف الجماعي (الحزب)، فلم يعد بإمكان المثقف أن يحلم بقيادة الجماهير أو بناء المنظومات، وذلك نظراً للتشعب الهائل الذي آل إليه الواقع المجتمعي، ونظراً لاتساع وتنوع آفاق المعرفة، في عالم لم تعد هناك ضوابط معينة تحدد آلياته في التطور والتحول.

في حديث الكتاب عن أدوار المثقفين وفاء لإشكالية تاريخية معروفة، وفيه في الوقت نفسه إغفال لصعوباتها الراهنة، ضمن المتغيرات السياسية والتاريخية الجارية. وهنا يحق لنا أن نتساءل، الا تشكل ممارسة الخبير المفكك لمنظومة التراث بحس نقدي، وظيفة إيجابية قابلة للاستثمار الرمزي والتاريخي تفوق أهميتها إشكالية التفكير في دور أكبر ووظيفة أكبر للمثقفين؟

هناك أمر آخر نريد أن نسأل فيه المؤلف، وهو يتعلق بموقفه من ظاهرة العودة إلى التراث، كما تتجلى في فصائل المنزع الإسلامي الجديد، فقد أشار النص إلى موقف واضح من هذه الظاهرة، وذلك في سياق دفاعه عن الديمقراطية والمشروع الديمقراطي، ضد استبداد المستبدين بمختلف أصنافهم (ص 26)، إلا أن موقفه يحتاج إلى بعض التوضيح، فما رأي المؤلف في الموقف الذي ينطلق منه بعض المهتمين بالتيارات الإسلامية الجديدة، عندما يعتبرون أن بروزها يشكل مناسبة ثمينة لإنجاز مشروع في النقد التاريخي، يمكن من المساهمة في تصفية التركة التراثية بصورة أكثر جذرية؟

فلايمكن إغفال أن أنماط العودة المتعددة التي يواصل الديني عن طريقهاحضوره في التاريخ، مقنعا بأقنعة شتى، تستدعي مواقف

ومواجهات نظرية أكبر من المواقف المبدئية والقطعية العامة، صحيح أن المسألة ليست قدرية بل انها في عمقها الفعلي تاريخية وبامتياز، وماهو تاريخي كما نعرف يتطلب مواجهة تاريخية، وفي موضوع الحركات الدعمائية النصية بمختلف أشكالها يقتضي الأمر فتح نقاش معمق حول كل "محرمات" التاريخ، للتمكن من إعادة تأسيس فضاء السياسي دون هيمنة، ودون تغليب لآليات في النظر تستمد قوتها من خارج حقل الممارسة السياسية.

نكتفي بهذه الملاحظات العامة، ونشير في النهاية إلى أن هذه المقدمات والأسئلة لاتغني القارىء من العودة إلى الكتاب، ومتابعة طريقة صاحبه في التحليل والنقد، وبلورة المواقف، ففي هذا الإنجاز النظري ما يعبر عن كثير من النضج في مقاربة الموضوعات المبحوثة، وهو الأمر الذي نفتقده في كثير مما يكتب ويَصْدُر في موضوعه.

الفهرس

الحداثة و التاريخ

حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي

نواصل في هذا العمل جهودنا في البحث في قضايا لا يمكن فصلها عن القضايا التي ارتبطنا بالتفكير فيها في مؤلفاتنا السابقة. بل لعلنا نطور نظرنا في كثير من هذه القضايا. ونواصل الدفاع دائما عن مشروع دعم كل ما يمكن من تأصيل النظر السياسي الحداثي في فكرنا وواقعنا. وذلك بتوسيع دائرة الموضوعات والقضايا التي شملها البحث. إضافة إلى التأكيد على نسبية الأحكام والمواقف التي نروم رسم ملامحها العامة وبصورة نقدية وانتقادية.

صحيح أن بعض الدراسات المتضمنة في هذا الكتاب تفكر في بعض الظواهر المستجدة في الفكر العربي من قبيل موضوع حقوق الإنسان وموضوع العولمة. أو التفكير في شروط تأصيل العلوم والمعارف الإنسانية في الفكر العربي. إلا أن كل هذه القضايا لاتخرج عن الإشكاليات الكبرى المحددة لفضاء الكتابة العربية المعاصرة. حيث يستمر تفكيرنا في إشكالية الإسلام والغرب. وكذا التفكير في كيفيات القطع مع التراث والتصالح مع الذات. وإنجاز مشروع الحداثة كمشروع مستقبلي. مفتوح على إمكانيات في النهوض والتقدم. مشروع تزداد الحاجة إليه بمقدار ابتعادنا عنه أو اقترابنا منه.

لوحة الغلاف : رسم من مخطوط الجزري (القرن 13ميلادي) و هو يدل على الأسس الذي تبناها مخترعوا الساعة المائية.
Manuscrit Topkapi - Istanbul.

ISBN 9981-25-136-4

